

مجلة الفكر والفن المعاصر

القاترة

العدد (١٤٤) نوفمبر ١٩٩٤

نجيب محفوظ .. القلم والسكين



سيد قطب .. معالم في طريق القتل

القلاف الأول
بمناسبة الاعتداء على نجيب محفوظ
للغنان : حلمى التولى

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٤٤) نوفمبر ١٩٩٤

الثمن فى مصر : جنيهان

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٠ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٠٠ ريال - ليبيا ١٦٠ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا] :

● البلاد العربية: افراد ٣٠ دولار، فيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.

● امريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولار، فيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعتبر عن آراء اصحابها

ولاترد فى حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

الكتاب فى الفن

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمى التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدى محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين ايوب فرج

المصمم

فتحي عبد الله

السماح عبد الله

المواجحات ١١

الفكولة الغايات ٩٩

المراجحات ١٤٥

الإيقاعات والرؤى ١٦١

الانتشارات والتنبؤات ١٩٢

من المحررين

السكينة في رؤوس الجوع

السلام واللاحرب قبل زيارة السادات للقدس المحتلة بخمس سنوات. ولم يصدر عنه بعدل أي نشاط تطبيعي، بل رفض مراراً وتكراراً زيارة إسرائيل، كما رفض الدكتوراه الفخرية من جامعة تل أبيب.

وقد كانا المجرم الذي شرع في اغتياله مئونة التفكير والتأمل والتخمين، فقد اعترف بالثمانيه العضوى إلى الجماعة الإسلامية، التي أمرته فأطاع. قالت له: إن صاحب كافر ومردة، إنه صاحب، «أولاد حارثنا، الرواية الملحدة، فوجب قتله شرعاً.

هذا هو المجرم وتلك هويته التي حاول البعض أن يسبق عليها شرف الدفاع القومى عن الحق الضائع، وحاول البعض الآخر أن يطبع جرح محفوظ بخاتم الاستشهاد على يده العدو القومى لهذا الحق.

والفريقان يتفقان في المسكوت عنه: وهو التبرير الجزئى لما حدث، وإبعاد الشبهة عن المجرم الحقيقي الذي باح بكل شيء حتى الثمالة.

وإذا كان من حق فهمى هويدى ومن مثله، الجئح إلى اتهام نجيب محفوظ وتبرئة القتل، فليس من حق غيرهم أن تحجب عنهم الأيديولوجيا والمواقف السياسية حقيقية الخلق الذي يواجهونه وهويته.. فالسكين التي انغرس في عنق نجيب محفوظ تطلب رؤوسهم جميعاً.

التحرير

أما أخرى قعوار (الأردن) رئيس اتحاد الكتاب العرب الذي مازال يقاطع اتحاد الأدباء المصريين بحجة التطبيع، فإنه يتوجب عليه أن يجمد عضوية رابطة الكتاب الأردنيين في الاتحاد أيضاً لأن الأردن وقع معاهدة الصلح مع إسرائيل. ولكن المفارقة المؤسفة - الهزلية أنه أثناء توقيع المعاهدة الأردنية الإسرائيلية قال قعوار في تعليقه على حادث نجيب محفوظ: إن «السكين التي انتهت تحورية نجيب محفوظ لم تستهدف شخص نجيب محفوظ بقدر ما استهدفت إرسال إشارة تحذيرية إلى عرفات». ولم يجرؤ الكاتب الأردني، وهو الأقرب إلى مشهد التوقيع الأردني الإسرائيلي على اقتراض أية وجهة أخرى لرسالة السكين.

لم يقل مثلاً إنها موجهة إلى كل مشفق عربى. ومن الطريف أن كاتبين من مصر، هما جلال أمين وصباغى نازك كاسظم، يريان أن «الموساد، وراء الحادث. إلى هذا الحد بلغت شقة اليعاد بين من يرون أن «التطبيع، هو السبب، وعكسه تماماً، أن تكون إسرائيل هي القاتل.

ولن يزايد علينا أحد، بطبيعة الحال، في الموقف من التطبيع. ولكننا نقول أيضاً إن نجيب محفوظ ليس الراية التي تصلح لأن يستظل بها اللاهثون وراء التطبيع، فالرجل وافق علناً على الصلح، بدلاً لحالة

مصرى ولبنانى وأردنى طلبوا التسوى والثانى وتخفيف الحكم في حادث نجيب محفوظ، لأنهم ربطوا - كل على طريقته - بين الحادث والتطبيع مع إسرائيل.

وطبعاً أذان الكتاب الثلاثة الفاعل غير المجهول، ولكن... وكانت، لكن، هذه بداية التبرير لما حدث، فأنطوت إدانتهم على تناقض لا سبيل إلى حله.

قال سهيل إدريس حرقياً «لنا لا نؤمن إلا بالحوار والنقاش سبيلاً للقناعة والإقناع حين يكون الطرفان نزيهين، وحين يكونان متساويين في الشرط السياسى أو الاجتماعى، ولأننا نشك في هذا التساوى بين العربى صاحب الحق في فلسطين وبين الإسرائيلى مفتصب هذا الحق، فإن هذا الحوار مرفوض. من هنا باتى شجب موقف نجيب محفوظ حين يوافق كما قرأنا في الصف على الترحيب باستقبال الكتاب الإسرائيليين في ندوته الأسبوعية..

وفهمى هويدى هو المرجح لهذا السطر الأخير، إذ هو الذى تساءل «هل الشخص الأحمق (لاحظ الوصف المخفف للمجرم) الذى فعل ذلك يعتقد أنه طعن التطبيع مع إسرائيل.. في الفترة الأخيرة أصبح الكلام عن التطبيع فجاً. وفي الندوة الأسبوعية (لنجيب محفوظ) كان يجتمع فيها الإسرائيليون. ولهذا لابد ألا تأخذ الأمر بخفة وإنما يحتاج إلى تفكير جاد.

نجيب محفوظ ..

ف عندما قَدَمَ سيد قطب نجيب محفوظ لأول مرة إلى أهل القلم، لم يكن يدري أنه سيعيد تقديمه مرة أخرى بعد نصف قرن إلى أهل السكين.

ولعل صاحب «أصول النقد الأدبي»، و«كتب وشخصيات» الذي كان يهدى الشباب إلى مواطن الجمال ويديرهم على تنقذ الفن، لم يكن يدري أنه هو نفسه في «معالم في الطريق» سرف يهدى الشباب إلى أصول التكفير ويديرهم على تنقذ الدم.

وتكاد مسيرة الأريعين عاماً التي تفصل بين الوجهة التي اتخذها سيد قطب بعد طلاقه للأدب والفن والجمال والوجهة التي اتخذها نجيب محفوظ في ترسيخ هذه القيم تكون عنواناً كبيراً لمرحلة الاستقطاب العنيف في حياة مصر والتي راح سيد قطب ضحية لها قبل حوالي ثلاثين عاماً، وكاد يذهب نجيب محفوظ ضحية لها قبل حوالي ثلاثين يوماً. الدماء واحدة، فهي في خاتمة المطاف قطرات من دماء العبقورية المصرية، سفحتها إيديولوجية الإرهاب في الحالين، سواء أكان إرهاباً بالفعل، أو ببرد الفعل.

كان من الممكن لسيد قطب أن يكون واحداً من أعظم نقاد الأدب في

تاريخنا الحديث، ولكنه في لحظة ما اختار الطريق المضاد للجمال قاده بخطى ثابتة إلى حبل المشنقة، واستمرت بصمات قدميه تهديان أحد أحفاده إلى أحد أعظم أقلام أمنا ليغرس في عنقه السكين.

هكذا استحال قلم سيد قطب سكيناً تذبح الجمال الذي مهد له في زمن مضى. هل يمكن للقلم الواحد أن يكون شعاعاً من ضياء ويخيط من دماء في وقت واحد؟ أن يكون بشيراً بالجمال والقبح، بالحياة والموت في آن؟

ولكن قصة سيد قطب ونجيب محفوظ ترسم مفارقة تاريخية أكبر من الأفراد... فإذا كان سيد قطب هو الناقد الأول الذي احتفى بنجيب محفوظ قبل حصوله على جائزة نوبل بأربعة عقود، ثم أهدت معالم طريقه أحدث القطبيين لأن يضع السكين في عنق محفوظ في الذكرى السادسة لحصوله على الجائزة، فإن نجيب محفوظ وحده كان هو الذي غمس القلم في دماء سيد قطب وكتب أطول العرائض وأعرضها وأعظمها بحق للذين قتلوه هو وأتباعه وخصومه على السواء. نجيب محفوظ دون غيره هو الذي رفع الصوت عاليًا في زمن الصمت، وتجسراً في زمن الجبن سيد

الأخلاق، أن يضع كل النقاط الغائبة والمغيبة على كل الحروف الضائعة أو النائية. هو الذي هتف للحرية في زمن الهتاف لسقوطها تحت راية الحرية للشعب لا لأعداء الشعب، وهو الذي فضح الاستبداد تحت راية الحزب الواحد. وهو الذي كشف الأقنعة اللامعة عن الرجوع الدائمة للفساد والطغيان. كانت هذه كلها دفاعاً عن دماء سيد قطب وشهدى عطية، ودماء مصر كلها. وكسانت «أولاد حسانتنا» بين هذه العرائض التي سميت «الطريق»، وثرثرة فوق النيل، وميرامار، هي أقصحا جميعاً وأكثرها جهراً. وكان نجيب محفوظ في ذلك كله يتجاوز الأما كبيرة ويكاد أحزاناً عميقة غائرة، فهو لم يشأ باسم أحد الوجوه أن يقض البصر عن بقيتها. كان الاستقلال الوطني والتصوير والتصنيع والإصلاح الزراعي والتأميم يستجيب للوازع أصيلة في نفسه تربي ونشأ عليها، فهي تحتل منه موقعاً أثيراً يدافع عنه حتى النفس الأخير. ولكنه اكتشف في اللحظة عينها أن اغتيال الحريات الأساسية وحقوق الإنسان تهدد هذه الغايات النبيلة في الصميم، فضلاً عن أنه رأى دائماً أن كرامة الإنسان فوق كل اعتبار، وأن الغاية لا تبرر الوسيلة. لذلك يمكن تصوّر مدى المعاناة القاسية

القلم.. والسكين

أسرار ثلاثة عهود متعاقبة (عهود الدولة والمجتمع وليس السلطة السياسية وحدها) قد «استحق» دائماً هذا المصير الفاجع.

فى بعض الأحيان لا يكون هذا المصير شخصياً، فمن مصطف نجيب محفوظ دون غيره خرجت أجيال من المبدعين الذين قد لا يسيرين على منواله. ولكن اتصاله الدورى المباشر بهم فى نفوذه الأسبوعية التى تغيرت أماكنها ولم تتغير معالمها الثقافية والإنسانية، وتراكم أعماله وتوزيعها عاماً بعد آخر أقامت من حوله ما يشبه «ال مدرسة» التى نبغ فيها العديد من المواهب. وهى المواهب التى يدخل أصحابها السجون والمعتقلات وأقنعة التعذيب فى حملات دورية من أواخر الخمسينيات إلى أوائل السبعينيات، وهو عقاب - وإن يكن غير مباشر - لتجيب محفوظ نفسه فقد أرفقه وأمنه كما يتختم فى أعماله «اختفاء» تلاميذه وحواريه وأصدقائه الواحد بعد الآخر، وخرابهم أحياناً وقد أصبحوا كالكلمات أخرى.

وقد يكون المصير الفاجع الذى ينتظر من «يعرف» الأسرار أكثر من اللازم ويجزئ على إعلانها، مصيراً شخصياً مباشراً كما حدث لتجيب محفوظ ثلاث مرات فى السبعينيات، أولاهما كانت



التي عرفها نجيب محفوظ، وهو يتناول عورات المجتمع (الثورى) الجديد، ذلك أنه لم يكن من خصوم الثورة المباشرين أو غير المباشرين فهى ثورته على نحو من الأنحاء باعتبارها ثورة الحركة الوطنية التى ينتمى إليها. ومن ثم كان الحزن كبيراً، فقد استخلص من التطبيق ما معناه أن الحرية والعدالة تقضيان لا يجتمعان، بينما هو يؤمن أن العدالة جوهر الحرية، ثم أصبح يؤمن أكثر من أى وقت مضى أن غياب الحرية هو تغيب للعدالة.

من هنا يمكن فهم مرحلة الانقطاع عن الكتابة فى حياة نجيب محفوظ بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٥٧ ويمكن فهم اتجاه الرواية الجديدة فى أدبه من «أولاد حارثاء» إلى «ميرامار» التى صدرت عشية الهزيمة المروعة عام ١٩٦٧ والتى زادت محفوظ اقتناعاً بما انتهى إليه من أن الحرية أساس البناء والنهوض والانتصار، وأن غيابها هو ركيزة الهدم والسقوط والهزيمة. وهو على هذا النحو أحد أولاد حارثاء العظام الذين أشبهوا القلم فى مواجهة السكين بكل ما تعنيه السكين من دلالات. ولأن الذى «يعرف» أكثر من اللازم هو الذى يلقى مصيره الفاجع غالباً فى الحياة، فإن تجيب محفوظ الذى عرف منذ قيام الثورة

الملابس التي أحاطت بنشر «أولاد حارتنا»، والثانية يبينها بها ثروت عاكسة في مذكراته حول «ثرثرة فوق النيل»، والثالثة كادت توقف فيلم «ميرامار». وفي الواقع كان «التهديد» سبباً مسلطاً على الكاتب، فالأزهر مؤسسة دينية كبرى طالبت بوقف نشر «أولاد حارتنا»، وعهد الحكيم عامر زعيم المؤسسة العسكرية طالب بوقف «ثرثرة فوق النيل» واعتقال كاتبها، والاتحاد الاشتراكي المؤسسة السياسية للحكم طالب بوقف عرض «ميرامار».

وصحيح أن نجيب محفوظ لم يؤذ بدنياً في الوقائع الثلاث، ولكنه دفع الثمن غالياً من «التهديد» المستمر لقلبه وضيقه وشخصه.

وحين وضع توقيعه على بيان المثقفين المعروف باسم بيان توفيق الحكيم عام ١٩٧٢ كان ذلك فاتحة الضغوط التي دفعته إلى كتابة «ملحمة الحرافيش» ١٩٧٧ التي واجه بها عصر الانفراج، فكانت عريضة الانهيار الكبرى للبعد الذي تلا عهد «أولاد حارتنا».

وقد أسست ثلاثيته الحقيقية في الضمير العام هي ثلاثية «بين القصصين - أولاد حارتنا - ملحمة الحرافيش» التي ضمت ما يختزنه هذا الضمير - في الزمن الروائي - خلال ستين عاماً بين عشية الحرب العالمية الأولى وقورة ١٩١٩ و١٩٧٧ غداة حرب أكتوبر والتهديد للصالح مع إسرائيل. كانت هذه الثلاثية الملحمية الكبرى قد أوجزت في بديتها المركزية ودلالاتها العامة ومنظومة القيم التي انطوت عليها مجموعة من مستويات المعنى المتصلة في أعماله الروائية التي صدرت قبل «بين القصصين» بأجزائها الثلاثة، وأعماله التي صدرت بعد «أولاد حارتنا» وأخيراً أعماله التي سبقت وتلت «ملحمة

الخرافيش» ولكن الثلاثية الملحمية الكبرى هي التي بلغ إعلانها عن الأسرار التي يعرفها الكاتب درجة عالية من الصراحة العارية والجهر المبين، فاستحق عليها العقاب الذي يوازي حجمها، والذي كان التهديد إليه تدريجياً وغير مباشر، إذ كان التوقيف موجلاً إلى لحظة ما بين «الزلازل» و«السيول».

ولم تكن الأسرار موضوع العقاب المطلوب، تخص الدولة أو السلطة السياسية وحدها، وإنما كانت تخص المجتمع أيضاً بمختلف تجليات السلطة القائمة فيه بدءاً من سلطة المعرفة وسلطة القيم وسلطة الرأي العام، وانتهاء بسلطة الغايات والوسائل مروراً بأنماط التفكير وضوابط السلوك. ومن ثم فإن رأس نجيب محفوظ كان مطلوباً - بالتمنى - من أكثر من جهة. غير أن لكل جهة حساباتها مع نفسها ومع الآخرين، وفقاً لميزان القوى الذي يخضع لصراعات المصالح أولاً وأخيراً.

كان نجيب محفوظ أولاً قد أصبح مؤسسة ثقافية جماهيرية، قبل جائزة نوبل، وهو الأمر الذي حال دون العصف به في أوائل السبعينيات ضمن العامسة المشهورة بمذبة لجنة النظام في الاتحاد الاشتراكي. ولكن نجيب محفوظ، أدبه وأفلامه وشخصه، أصبح اسماً مدرجاً في القوائم السوداء لبعض الأشقاء العرب إثر موافقته على الصلح مع إسرائيل. ولكن جائزة نوبل بعد عشر سنوات عادت لتسبح له مكانة عالمية يفرح بها العرب والمصريون في طليعتهم، لذلك كان هذا الحجم الاستثنائي - ثقافياً وجماهيرياً - أحد الاعتبارات التي تضعها القوى المتصارعة على رأس نجيب محفوظ والتي أضلارها ما أعلنه من أسرار يعرفها أكثر من اللازم.

وقبل أن يرسو الغراد السرى على الجهة التي أوكل إليها تنفيذ العقوبة، علينا

أن نوجز ماهية الأسرار التي أعلنها في ثلاثيته الملحمية الكبرى، وما سبقتها أو تلاها من تفاصيل.

كان السر الأول الذي فضحه نجيب محفوظ علانية في «أولاد حارتنا» وما تلاها من أعمال حتى «يوم قتل الزعيم» هو أننا نجينا ونموت في مجتمع العنف، وأن الشارع عنا مجتمع هائل وديم ليس صحيحاً. وبالطبع فهو لم يقل إن الإنسان المصري بطبعه إنسان عنيف، فإذا كان العنف في المجتمع السابق على الثورة سببه الاحتلال الأجنبي، فإن إرهاب الدولة والإرهاب السياسي باسم الدين هو عنوان العنف في مرحلة الثورة، ثم كان الانفصاح المتوحش الذي كرس إرهاب الدولة وتوسع فيه على الرغم من الادعاءات الليبرالية للنظام الجديد، وكرس الإرهاب باسم الدين وتوسع فيه، وزادت نسبة الجريمة العادية، واستجدت الجرائم الشاذة التي تقتل فيها الزوجات أزواجهن والأزواج زوجاتهم والأمهات أبناءهن والأبناء آباهم وأمهاتهم، وبلغ العنف في القتل درجة التمثيل بجثث الموتى. ناهيك عن جرائم الاغتصاب والسرقة بالإكراه والعنف بالمحارم. وأمسينا خلال ربع قرن في مقدمة القائمة لدول «الجريمة» في العالم. ولمجتمع العنف آلياته في التفكير والسلوك التي تتبدل مع الفساد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي عمليات التشريع السري لمظنومات من القيم هي التي تتحكم في توجهات المجتمع الحقيقية وليس القانون أو الدستور، أو الأخلاق كما يعرفها الإيمان الديني.

وكان نجيب محفوظ أكثر من غيره هو الذي أفضى في رواياته وقصصه القصيرة أسرار هذه الغاية الآخذة في التوحش، بعلاقتها المميزة وشغرتها الكودية المتعقدة الصنع بين مختلف الأطراف.



وكان **محفوظ** أيضاً هو الذى باح لنا بأن هذه الغاية بين الغايات الأخرى بطول العالم وعرضه هي غاية مختلفة، فالشراء لم يحرم الأثرياء من لعة الخلف، والثقافة لم تحرم المتعلمين من هذه اللعة، والأديان ذاتها لم تحل بين المؤمنين والفرق في أتونها. بل انتلبت الأمور أحياناً إلى العكس، فكانت الثورة والتعليم من مكونات «التخلف»، قد يكون الفقر من أسباب هذا التخلف أو نتائجه، ولكن الفقر بحد ذاته ليس شرطاً للتخلف. هناك عشرات الملايين من الفقراء في دول متقدمة، وقد تزداد معاناة هؤلاء الفقراء في ظل التقدم لأنهم يشاركون في دفع ثمنه. ولكنهم أيضاً يشتركون في غنائمه. أما نحن فالفقر يضاعف مغارم التخلف ويزيد من ويلاته، ويقوم التخلف في المقابل بمضاعفة أهوال الفقر وتعاباته. وللتخلف عموماً معايير اقتصادية بالنسبة لدخل الفرد والدخل القومي العام ومقاييس الإنتاج والاستهلاك والاستيراد والتصدير ومدى التوازن بين هذا كله واحتياجات الأفراد والطبقات والبنية الأساسية للمجتمع، بما يكفل الاستقرار السلمى والحراك الاجتماعى أو يعرضهما للخطر. ولكن **تجيب محفوظ** الذى يضع في اعتباره هذه البنية الاقتصادية، ولا يغيب عن ياله للفقر الطبيعى للموارد والغياب المؤكد لعدالة توزيع الثروة، يركز في أعماله على معنى التخلف الحضارى واتصاله بمنظومة القيم السائدة. الأمية الأبجدية مثلاً من مظاهر التخلف، ولكن الأمية الأبجدية كالفقر تعرقها بعض البلاد المتقدمة (تبلغ نسبة الأمية في فرنسا عشرة في المائة). غير أن الأمية المتخلف يزداد بالأمية تخلفاً، بينما الأمية المتحضرة إن جاز التعبير يقاوم عبر محيط العالم انعكاسات الأمية وتغافلها مع كيانه وتكوينه. الأمية الأبجدية ليست

فقط «عدم معرفة القراءة والكتابة»، ولكنها أيضاً عدم الانتفاع بما تحويه القراءة والكتابة من دلالات اجتماعية وسياسية وقيمة. والوسط المتحضر يخفف وطأة الأمية عن أبنائه غير المتعلمين بوسائل أخرى عديدة، ولكن أمية المجتمع المتخلف يمتد أثرها المباشر على علاقات الإنتاج وقيمه، بل وتحول بالضرورة إلى شرائح أخرى ندعوها بأمية المتعلمين. ذلك أن للقراءة والكتابة تقاليد وعادات، بافتقادها في مجتمع ترتفع فيه نسبة الأمية الأبجدية، يقع المتعلم نفسه الناشئ في هذه البيئة في براثن العاهة الكبرى والتي تخص علاقته بكل من المعرفة والقيم.

وتجيب محفوظ يكشف فيما يكشف من أسرار جملة العاهات المتفرعة عن هذه العاهة الكبرى.. مأساة المعرفة وكارثة القيم. هذه الكارثة وتلك المأساة هما جناحا السر الذى خلق به الكاتب العظيم في الفضاء الاجتماعى كاشفاً «العورة» فوق رؤوس الجميع وعطوائها الكبير.. الأزواجية. وهي ليست أزواجية «الكذب» المعروفة في كل زمان ومكان. بل أزواجية المعرفة وأزواجية القيم، وأزواجية المعرفة والقيم معاً. وعلاقتها بالأخلاق ليست أكثر من نسق بين أنساق القيم، وهي ليست صراعاً كامناً بين الخير والشر ولا بين النمط الغربى والنمط الشرقى ولا بين الحلم والواقع، وإنما هي أزواجية الفكر والسلوك، أيّاً كان الفكر وأياً كان السلوك. وليس المثال الذى يقدمه محفوظ هو وحدة أفكار المجتمع كله أو سلوكياته، فهو يروم التعدد والتنوع، ولكنه التعدد الذى يعنى اختلاف الأفراد والطبقات، وليس للتناقض بين فكر الفرد الواحد وسلوكه أو فكر الطبقة الاجتماعية وسلوكها أو بين

فكر الدولة وسلوكها. أى ذلك الانفصام المعلن بين الخيال المعلن والفعل المحقق. هناك إذن صراع مأسوى وليس صراعاً درامياً في أعمال **تجيب محفوظ** داخل الشخصية المصرية عموماً سواء أكانت في أسفل السلم الاجتماعى أو أعلاه أو فى أسفل السلم الثقافى أو أعلاه أو على يمين الفكر الاجتماعى أو على يساره أو وسطه أو أوران الطيف بدرجاتها المختلفة وهي أزواجية تتلون بمخفف ألوان الشخصية الفردية أو الجماعية، وبمختلف ألوان الفكر والسلوك والعواطف المستقرة والمتغيرة والمفاجئة. هناك دائماً هذا الشرح العميق الخفى بين الوجه والقناع، كجزء من التكوين الأصيل للشخصية بين الحدود المتناقضة أو المتقابلة لمعرفتها، وبين المستويات المتناقضة أو المتقابلة لقيمتها.. حتى أصبحت العلاقات والسيافات بين الإنسان والمعرفة والقيم تصم لتكوين شبه الطبيعى وشبه العفوى بالأزواج بين الذات والتحقق، وبين الوجود ومعناه.

هذه الأزواجية في الشخصية المصرية عدد **تجيب محفوظ** تصل فى منتهاها المستقيم إلى الطريق المسدود أمام الدولة والمجتمع على السواء. حينئذ تبدو ظاهرة «الشمولية» وكأنها من ظواهر الطبيعة فى المجتمع المصرى لا تقتصر على مرحلة دون أخرى من مراحل تاريخه، لم يحكم حزب الوفد، حزب الأغلبية الشعبية بلا منازع، أكثر من خمس سنوات فى ظل الدستور. وتحكت الأقليات الدستورية فى السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية طيلة الوقت بين ثورتى ١٩١٩ و ١٩٥٢. كان **محمود باشا** يلقب بصاحب «اليد الحديدية»، وارتبط **إسماعيل صدقى** باشا بدستور ١٩٣٠ بديلا عن دستور

١٩٢٢ ليمنح الملك فؤاد سلطات مطلقة
وليحصل البرلمان والصحف وليدفع
الشققين إلى السجن. واقتصر اسم
إبراهيم عبد النهادى بالسكوى الأسود،
عنوان التعذيب الأعمى فى المعتقلات.
وفى هذا المناخ اغتيل أحمد ماهر
والنقراشى والغازندار وحسن البنا.
رمع ذلك سميت المرحلة بأكملها فى
التاريخ الحديث والمعاصر بالمرحلة
الليبرالية. كان الاقتصاد ليبراليا والسياسة
شمولية والمجتمع أكثر شمولية. ولعل
أحمد عبدالجواد فى ثلاثية بين
القصرين هو عنوان الشمولية الاجتماعية،
فالاستبداد الاجتماعى عند محفوظ هو
أساس الاستبداد السياسى: العائلة
الطبريزكية، والبرويبة الأبوية،
والاستعلاء الذكورى، فهذا التركيب
الاجتماعى - القيمى، يشكل فى إطار
لتخلف والحلف والازدواجية الأساسات
الوطيدة للظلم والتكثورية.

ولا تحتاج الشمولية فى العهد
الناصرى إلى بيان، فقد غلبت البنية
العسكرية والفكرية لضباط الأحرار على
البنية الاقتصادية للمجتمع. وقد كانت
بنية رأسمالية صريحة لعشر سنوات -
بحيث وأدت كلفة مرافقات الصيغة
الليبرالية الملزمة افتراسا للمرور
الرأسمالى - وكان الحزب الوليد الحاكم
وتجريم الرأى السياسى المعارض من أى
جهة أنى، هو الصياغة الشمولية للمجتمع
والدولة بحيث إن تفتيت الملكية الزراعية
وانتقالها إلى الفلاحين وتصغير الشركات
والمصالح الأجنبية ومجانبة التعليم فى
المرحلة الأولى وتأميم شرائح مهمة من
الرأسمالية الوطنية ومشاركة العمال فى
الإدارة والأرباح والتصنيع المكلف وبناء
السد العالى وانتشار المعاهد العليا
والجامعات فى المرحلة الثانية لم يؤد هذا
كله إلى تفتيت البنية الشمولية للمجتمع
بل زائدا رسوخا بدروس البنية المعرفية

ومنظومة القيم السائدة. ولذلك كان
الحلف والحلف المضاد عوننا رئيسا على
الازدواجية والتخلف والتكثورية
بمختلف تجلياتها مما كشفت عنه تجريدا
أولاد حارتنا، وتدرجيا من اللبس
والكلام، إلى ميزمار.

ضاعفت إذن ثورة يوليو من الأسس
الشمولية المزوجة فى الدولة والمجتمع
حتى إن دولة ومجتمع الانفتاح لم يجدوا
مانعا من إقامة البناء الجديد فوق هذه
الأسس. كان نجيب محفوظ - كتوفيق
الحكيم - من السعداء بعودة الشعارات
الليبرالية شأنهما فى ذلك شأن جيل ثورة
١٩١٩ بأكمله. ولكن التداعيات ما لبثت
أن أفصحت عن هوية المجتمع الجديد
ونظامه، فإذا به المجتمع والنظام الشمولى
نفسه مضادا إليه غريب الحد الأدنى من
العدالة الاجتماعية التى لم يدهمها النظام
السابق على الثورة والتي باسمها غابت
الحريات فى ظل الثورة. لقد أضاف
دستور ١٩٧١ صلاحية مطلقة للحاكم لم
تكن له من قبل، ثم أضافت القوانين
ترسانة من الأسلحة المضادة
لليبرالية والمسماة بالقوانين السيئة
السمة (التي ألقى الرئيس مبارك بعضها
مؤخرا)، ثم أقيمت فوق هذه القوانين
مؤسسات وهيئات زاجرة بطبيعتها
للحريات (المجلس الأعلى للصحافة،
المدعى العام الاشتراكى، ملكية مجلس
الشورى للصحافة... الخ). وغداة
الانقلاب على ثورة يوليو فى ١٩٧١ بدأ
العرف فى الهجمات وإحراق الأبرار
والكنائس والآثار القديمة ورجال الأمن
حتى كان مصرع رئيس الجمهورية عام
١٩٨١ حيث تبلور بعدئذ مجتمع الحلف
فى مختلف تجلياته على مدى ربع القرن
الأخير. وكانت الازدواجية فى ذلك كله
صارفة: بين الشمولية السائدة على الدولة
والمجتمع والقيم، والليبرالية المطلقة على
الانقذات. وهكذا كانت أعمال محفوظ

قبل «ملحمة الحرافيش» وبعدها: حكاية
بلا بداية ولا نهاية (١٩٧١)، الجريمة
(١٩٧٣)، حكايات حارتنا (١٩٧٥)، قلب
الليل (١٩٧٥)، للتعليم السرى (١٩٨٤)
إلى آخر لقائنا التى أفصحت جهرا عن
أسرار المجتمع الشمولى المزوج
النفسية بين المعرفة وتقيضها وبين
القيم وتقيضها وبين المعرفة والقيم معا.

هذه هى الأسرار التى عرفها نجيب
محفوظ أكثر من اللازم، ولم يحتفظ بها
لنفسه بل باح بها بأعلى صوت يملكه من
الموهبة والشجاعة.

لذلك «استحق» العقاب، وأصبح رأسه
مطلوبا من أكثر من جهة. ووفقا لميزان
القوى اختلفت حسابات القوى التى
تطالب بهذا الرأس الذى كان ماديا مباحرا
عند البعض ومحطيا لدى بعضها الآخر،
لذلك اختلفت الوسائل وإن اتفقت الغايات.
وكان حجم محفوظ كمؤسسة ثقافية -
جماهيرية، ثم حجمه العالمى بجائزة
نوبل من الاعترافات المهمة فى
حسابات كل جهة تطالب بهذا الرأس.
كان التهمين من أممية الجائزة العالمية
وتفسيرها فى ضوء الصلح المصرى مع
إسرائيل، من بين الوسائل لمحاربة
الاغتيال المعنوى. وكانت مصادرة
أعماله والأفلام التى تحمل عناوين
قصصه ووضع اسمه فى القوائم السوداء
من بين هذه الوسائل. وكان تهديد ذكرى
أولاد حارتنا، واستمرار حبسها عن
النشر فى كتاب مصرى، من بين هذه
الوسائل.

ولكن المزداد السرى على رأس نجيب
محفوظ كان من نصيب الإسلام
السياسى. الرأس الحقيقى وليس المعنوى.
لماذا؟

لماذا كان يتعين على أحد أحفاد سيد
قطب صاحب البدرة الشكرية بقلم نجيب
محفوظ حامل أسرار الحارة المصرية أن

يغرس السكين في رأس هذا القلم؟ ولماذا رسا المزداد على هذا الرأس في هذا الوقت المشير بين الزلزال المدمر منذ عامين وعشية السيول الموحشة قبل أسبوعين؟

كان حفيد مدرسة التكفير القطبية قد ولد - فعلا - مع ولادة عصر الانفتاح، أي ولادة الغاية في مرحلتها الجديدة الهاتجة بالروح الكاسرة. وكان سيف النفط وذهبه قد تمكن من بناء دولته داخل الدولة وخارجها، داخل الحدود وخارجها: في الحرية والتعليم والإعلام والمؤسسات الشعبية والدينية والقبائلية وشركات توظيف الأموال والعيال والعمال والمناطق العشوائية والباشناقية على السواء. وكان الاختراق المتبادل قد أنجز للتعايش بين ساحات الحرب بأنواعها ومعاملات السلام بأشكالها. واخذت الأوراق المالية بأوراقها والأوراق المرقية والطائفية والأيدولوجية في زمن السيولة التاريخية والجغرافية في العالم. لم يكن زمن للفظ العربي الإسلامي وحيداً في ميدان المعارك أو في أروقة السلام. كان لنا نصيبنا الأوفر والطويل في مختبرات العالم، بدءاً من حرب لبنان إلى حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية مروراً بحرب أكتوبر التي دفع فيها المصريون والسوريون الفرق في أسعار النفط قبلها وبعدها فتحولت للدماء إلى ذهب أسود كان يصب في خزائن أعدائهم التاريخيين والجغرافيين. وأقبل السلام ثمرة للحروب وليس ثماً للدماء. وكان الرابحون أنفسهم هم الخاسرون. ورحوا سلامهم وخسروا حروبنا، فازدادت الأوراق اختلاطاً وذابت السطور والكلمات والحروف في الدماء اللزافة. واكتشفت الأعراق مواقع الذئب التي هي أقرب من حبل الوريد الذي لا ذئب به تحتمى من المجهول قيد الصنع والإعداد بعودا عنها.

كانت هذه الموانع هي الطائفة والمذهب والديانة والقبيلة بعد أن توارت حدود الأوطان وحدود الأمة من السخيلة، واحتلت مكانها العنصرية اللفظية وردود أفعالها من العنصريات المضادة.

في هذا الوقت تماماً تغير نصل السكين في مجتمع العنف، واتجاهه، لم يفقد هويته منذ الأربعينيات حين ارتاد الإسلام السياسي الاغتيال كرسولة وحيدة للتغيير في مصر. وحتى الخمسينيات والاستبداد كان السلاح موجهاً إلى الأفراد من رجال السلطة. أما في السبعينيات فقد وظفت السلطة السلاح وهويته إلى صدور خصومها السياسيين حتى دار الزمان عقداً كاملاً، وأريد السلاح بهويته إلى صدر السلطة في رمزها الأكبر ريموز سلاحها الأصلي من رجال الأمن. ومنذ هذا التاريخ والسلاح يستطيل ويطول أعناق الجميع ممن يقفون في الخندق المقابل لخندقه، من الذين يعوقون مسيرة دولته من الانتقال من مرحلة دولة داخل الدولة إلى مرحلة الدولة الواحدة المكتملة.

ولم يكن نجيب محفوظ واحداً من رجال السلطة أو الأمن. ولم يكن مقاتلاً في الخطوط الأمامية من الجبهة كفرج قوذة. وإنما فقط يعرف أكثر من اللازم، بصرف السر، ولم يكف بذلك بل راح يطنه على الملأ جهاراً نهاراً. كان يعرف أسراراً عديدة يصطدم إعلانها ونذيرها وانتشارها بمصالح العديد من القوى. ولكن حسابات القوى التي تخاضع من بغشى أسرارها تختلف نوعيات خصوصيتها ودرجات تطور هذه الخصومة من مرحلة إلى أخرى قياساً إلى درجة أو درجات

تهديد مشروع، نجيب محفوظ لمصالحها بإنشاء ما يتضمنه من أسرار.

ولذا كان مشروع نجيب محفوظ في ريع القرن الأخير قد تلوّرت معاملة في الطريق المضاد لطريق سيد قطب بفرضه المستمر لمجتمع العنف والتخلف والازدواجية والشمولية، فقد وجد نفسه في مواجهة الدولة الديلية التي تجرّم داخل الدولة شبه المدنية باعتبارها «المدنية الفاضلة» التي تنشُد العودة إلى «العصر الذهبي» بينما هي - في المدينة المرذولة - الأكثر عنفاً وتخلفاً وازدواجية وشمولية.

وأخيراً تحققت لسيد قطب معجزتان: استحال قلمه سكيناً، وفاض قلم نجيب محفوظ بالعرفنة. والتقت السكين بالقلم في نقطة ما بين الزلزال النفطي للتاريخ والسيول الدموية للجغرافيا. وكانت نقطة اللقاء ربة نجيب محفوظ. وهي النقطة ذاتها التي اختلف فيها القلم عن السكين، معنى أحدهما في طريق ندرك معاملة ومعنى الآخر في الطريق المضاد يستكمل كشف الأسرار. بقى رأس نجيب محفوظ علامة الزهراء الخاسر الرابع، فقد خسروا الزهراء في أن تقصف السكين القلم، وريحوا الزهراء في أن يستحيل القلم سكيناً. وهو توازن الرعب بين عرود الزلزال وبرىق السيول، أو العلامة الفارقة بين السقوط والجهول. ■

عبد الله

المناهج حركات نجيب محفوظ القلم .. والسكين

١٢ بيان الكتاب والأدباء المصريين. ١٣ بيان استنكار من الكتاب في الأردن.
١٤ هذا من تجليات الحقبة الثالثة، خليل عبد الكريم. ١٥ فماذا كنتم تنتظرون،
رفعت السعيد. ١٦ مصر متى تعرفين الفرح؟ رفعت بهجت. ١٧ من يقترب بنا
من بحر الظلمات، سلوى بكر. ١٨ الفضب، سمير حنا صادق. ١٩ من القاتل
أم لا تزال القضية ضد مجهول؟ شوقي جلال. ٢٠ جرائم العدوان على أصحاب
الرأي، صافي نار كاظم. ٢١ لقد عادت الرواية إلى الناس بعد غياب طويل،
عبد جبير. ٢٢ ضمير مصر، عفاف البحار. ٢٣ إحساسات مواطن مصري.
عفت بدر. ٢٤ الكلمة ومناخ القمر: الاعتداء على محفوظ وسياق التقاليد، على
فهمي. ٢٥ عن العنف الزائل، كريم عبد السلام. ٢٦ أصداء، على أصداء، السيرة
الذاتية لنجيب محفوظ، عمرو على بركات. ٢٧ إضاءات نجيب محفوظ، محمد
محمود عبد الرزاق. ٢٨ الله لم يمت في قلب نجيب محفوظ، وائل غالي. ٢٩
رسالة أدبية لنجيب محفوظ، حوار، هاني لبيب. ٣٠ نجيب محفوظ مؤسس
تيار الواقعية في السينما المصرية، إبراهيم الدسوقي. ٣١ نجيب محفوظ
ودنيا الله قيم من الفكر، محمد قطب. ٣٢ ثرثرة فوق النيل، حوار مع الوجود،
طارق متصر. ٣٣ خريطة الموت في الفجر الكاذب، محسن خضر. ٣٤ قلب
الليل الرؤية والدلالة، عبد الرحمن أبو عوف. ٣٥ سوسيولوجية النص
وجغرافيته في أولاد حارتنا، فتحى عبد الله.

بيان

قالكتاب والأدباء المصريون الموقعون على هذا البيان، إذ يدينون المعاصرة الجبابة للاعتداء على الكاتب الكبير نجيب محفوظ يملون من جديد:

أولا : رفضهم للتام لكل مواجهة للفكر بالسكين وللرأى بالصدف وللإجتهاد فى شئون الدين والدنيا بالقبيلة.

ثانيا : يؤكدون عزمهم التام على التصدى لتيارات الإرهاب المستر بالدين التى تسمى لإهدار الحريات الديمقراطية وعلى رأسها حريات للرأى والفكر والضمير والاعتقاد والإبداع الأدبى والفنى والبحث العلمى.. إن التيارات التى أضاعت إلى وجهها غباء جعلها تختار معلما من معالم الوطن والأمة وجزءا حيا من منميرها هدفا لطعناتها المغادرة.

ثالثا : تأكيد إدانتهم لعدد من المؤسسات الإعلامية والدينية الرسمية التى شاركت بالفعل أو بالصمت فى إعداد الحرية بالقىام بمثل هذا العمل الجونى وكمثال على ذلك نذكر مصادرة بعض أعمال الكاتب الكبير وإصدار البيانات بإدانتها والتقصاى عن التصدى لوجة الظلام هذه.

رابعا : إن عدم التعامل الجدى مع الفتوى التى أصدرها عمر عبدالرحمن والتي أهدر فيها دم الكاتب الكبير وتقاص أجهزة الأمن عن توفير الحماية اللازمة له كواجب حتمى رغم رفضه أمر بغير الدهشة الشديدة.

خامسا : إن ما حدث هو إشارة لكل الأدباء والفنانين والكتاب المصريين



٩٤

الكتاب والأدباء المصريين

والعرب على اختلاف تياراتهم ومدارسهم وأجيالهم لكي يظلموا أنفسهم في حملة متصلة على صعيد الفكر والثقافة والإعلام لكي يستأصلوا من الخريطة الفكرية للوطن هؤلاء التتار الذين يهدفون بقوة السلاح الغاشم إلى تدمير الأوطان والأديان والقضاء على الحضارة والتقدم ويهددون كل ما في الأمة من جمال وإبداع.

حفظ الله نجيب محفوظ وحفظ الوطن والأمة.

الموقعون على

اليان

محمود أمين العالم - أبو المعاطي
أبو النجا - توفيق عبدالرحمن - جمال
الفيطاني - إبراهيم أصلان - محمد
البياسي - سعيد الكفراوي - إبراهيم
منصور - سيد حجاب - محمد عفيفي
مطر - يوسف أبو رية - محمود الورداني -
مصطفى أبو النصر - مجيد طوبيا -
إبراهيم الحميني - إدوار الخراط - يوسف
القعيرد - عبدالرحمن الأبدوي -
عبدالرحمن أبو عوف - فاروق عبدالقادر
- علاء الديب - مصطفى الحسني -
إسماعيل المادلي - صنع الله إبراهيم -
رهوف مسعد - أحمد عبدالعطي حجازي
- جابر عصفور - ميد الجحراوي - أمينة
رشيد - جميل عطية إبراهيم - لطيفة
الزيات - صلاح عيسى - ملوى بكر -
فريدة النقاش - نعمات البحيري - هشام
نقشة - إبراهيم داود - محمد صالح -
إبراهيم عبدالفتاح - محمد مستجاب -

بهاء طاهر - محمد سليمان - عبدالمنعم
رمضان - حسن طلب - حلمي سالم -
سليمان فياض - أمجد ريان - رفعت سلام
- أحمد الشهاري - عزت القمحاري - محمد
طلعت الشايب - ماجدة رفاعة - محمد
عبد - محمد بدوي - وليد مثير - سهام
بيومي - خيري شلبي - محمد أبو لومة -
شعبان يوسف - إبراهيم عبدالجود -
محمد كشيك - ماجد يوسف - طاهر
البرنبالي - محمد المخزنجي - محمد
المنسي - فؤاد - صبري حافظ - محسن
يونس - عبدالعظيم ناجي - بدر الدين -
كامل زهيرى - محمد عودة - فتحي
عبدالله - أحمد طه - بشير الصباحي -
خليل كلفت - إبراهيم فتحي - نجيب
شهاب الدين - أبو العلا السلاموني - بهيج
إسماعيل - يسرى اللجندي - أحمد فؤاد نجم
- أسامة خليل - سماح عبدالله الأنور -
كمال القاش - فاطمة فؤاد - هناء عطية -
هنا فتحي - محمد بغدادى - ناصر
الحواني - إيمان مرسل - رضا البهات -
فؤاد حجازي - ناهد عز المرب - هالة
البدري - شكرى عياد - فتحي فرغلي -
عبدالعزيز جمال الدين - أنيس الأبياح -
سيد خميس - حسن سليمان - ميد القاشي -
مصطفى بكري - محمد متري - أحمد
يمني - محمرد قرني - هدى حمين -
صفاء عبدالمنعم زايد - السيد نجم - ربيع
الصبورت - قاسم مسعد علوه - عبدالفتاح
عبدالرحمن الجمل - أحمد زغلول الشفيق
- مصطفى الأسمر - حجاج أدول - إدريس
على - يحيى مختار - فاروق جويده -
سامي خشبة - على الراعي - أحمد عمر
شاهين - أسامة عفيفي - وائل عبدالفتاح -

أحمد الشيخ - عبدالعال الحمامسى -
رفقى بدوي - جابر الدين الحلو - شاكر
عبدالعيد - يسرى خميس - شوقي خميس
- عبدالمنعم تلمعة - عبدالله الطوشي -
فححية العسال - صبرى موسى - شمس
الدين موسى - غالى شكرى - عبده جبير
- نصر حامد أبو زيد - سعيد العشماوي -
حسين أحمد أمين - جلال أمين - صلاح
عيسى - مهدي مصطفى - رمضان
بسطويسى - حسين حمودة - عبدالقادر
القط - أسامة الغزولي - أسامة أنور عكاشة
- أفريد فرج - عبدالمنعم عواد يوسف -
بدر توفيق - محمد مهران السيد - محمد
أحمد حمد - محمد إبراهيم مبروك -
محمد إبراهيم أبو سنة - شوقي فهم -
عطية عبدالسلام - على منصور - كمال
الجريني - عماد أبو صالح - مختصر
القفاش - عبدالحكيم حيدر - سيد الزكي -
حسن فتح الباب - مجاهد عبدالمنعم
- مجاهد - كمال عمار - سعد القرش -
يسرى حسان - يسرى السيد - جلال السيد
- محمرد قاسم - مصطفى القاشي -
مصطفى نبيل - رجاء النقاش - اعتدال
عثمان - خيري عبدالجواد - سعيد
عبدالفتاح - حازم هاشم - رضوى عاشور
- فاروق شوشة - مصطفى عبدالغنى -
محمد حرني - ماجدة موريين - وائل
غالى - شكرى عياد - مصطفى ناصف -
عبدالعزيز موفى - أحمد سليمان - أحمد
عبدالحمود - عبدالفتاح البية - محمد
عبدالقادر - إبراهيم الباتى - بلة البريني
- ابتهاج سالم - فتحي عامر - أمل
جمال. ■

بيان استنكار من الكتاب في الأردن

إننا نمتنكر حدوث الاعتداء على الروائي نجيب محفوظ، وهو اعتداء على حرية الفكر والإبداع ومناصف لحقوق الإنسان والحريات والديمقراطية.

- ١ - صهبة ناعده
- ٢ - محمد عبد الرحمن
- ٣ - محمد عبد الرحمن
- ٤ - محمد عبد الرحمن
- ٥ - محمد عبد الرحمن
- ٦ - محمد عبد الرحمن
- ٧ - محمد عبد الرحمن
- ٨ - محمد عبد الرحمن
- ٩ - محمد عبد الرحمن
- ١٠ - محمد عبد الرحمن
- ١١ - محمد عبد الرحمن
- ١٢ - محمد عبد الرحمن
- ١٣ - محمد عبد الرحمن
- ١٤ - محمد عبد الرحمن
- ١٥ - محمد عبد الرحمن
- ١٦ - محمد عبد الرحمن
- ١٧ - محمد عبد الرحمن
- ١٨ - محمد عبد الرحمن

بيان استنكار من الكتاب في الأردن

إننا نستنكر حادث الاعتداء على الروائي نجيب محفوظ، وهو اعتداء على حرية الفكر والإبداع ومناف لحقوق الإنسان والحريات والديمقراطية.

- ١٩ - قسسانا أبو لبدة - ~~سنة~~ نازتفيل
- ٢٠ - محمد السورب - ~~سنة~~
- ٢١ - غازی الزمعة - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٨٨
- ٢٢ - زجاء أبو غزال - ~~سنة~~
- ٢٣ - محمد الماشغ - ~~سنة~~ عضو هيئة الكتاب الأردنية / ناعه
- ٢٤ - محمد الصور باهر - ~~سنة~~ خاص
- ٢٥ - ~~سنة~~ نجيا - ~~سنة~~ صاحب قاضي
- ٢٦ - فادي القاضي - ~~سنة~~ كاتب صحفي
- ٢٧ - هاني المصدي - ~~سنة~~
- ٢٨ - أحمد الكواطنة - ~~سنة~~ شاعر
- ٢٩ - ~~سنة~~ ابيهم فدا - ~~سنة~~ شاعر وروائي
- ٣٠ - وليد البديوي - ~~سنة~~ ماس
- ٣١ - فاضل محمد قاضي - ~~سنة~~
- ٣٢ - ~~سنة~~ مهدي
- ٣٣ - حراد العنبر - ~~سنة~~ شاعر وشاعر
- ٣٤ - ~~سنة~~ ناعه
- ٣٥ - علي دسوقي - ~~سنة~~

تجيب

محفوظ

القلم

والسكين



هـذا

من

تجليات

الحقبة

التاليفة

فالحقبة الأولى من الفكر العربي الإسلامي كانت حقبة الازدهار

والانفتاح على ثقافة الآخرين وترجمة مؤلفاتهم ودراساتها ومضامينها، حقبة الثقة في النفس والاعزاز، والإبداع الأصيل وإنشاق العلوم غير المبرورة: علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، واللغة، والسير والتاريخ وتوقيع البلدان (الجغرافيا) وعلم الكلام والفلسفة والحيل (السيكانيك) وكافة علوم التجريب... الخ، حتى تلك التي كانت معروفة من قبل طالها لمسة الابتكار والتجديد.

الحقبة التي شهدت ازدهار الأدب والشعر والنص والغناء وفنون التشكيل من

الفاعلة والمطل المؤثرة في إطفاء جذوة ورويدا رويدا غابت شمس تلك الحقبة الغريفة.

بعدها بدأت الحقبة الثانية الموصوفة بالمدرسية التي عاشت على اجترار ما خلفته سابقتها والاشتغال عليه بكافة التوهمات مثل الحشوية والتعليق والتعقيب والاختصار والتهديب... وكان ذلك أمرا طبيعيا بل بديهيا بعد أن اختفت مكات الابتكار والإبداع وتفرج الطاقات الخلاقة لموت العقلانية والتفكير الحر المنطلق بغير حدود، وإن لم يمنع ذلك من انبثاق فئات مبدعة خلاقة مثل ابن خلدون والشافعي. ولكن الذي لا مزية فيه أن أخطر ما قامت به الحقبة الوسيطة هذه هو عملية الأسطرة: أسطرة النصوص والشخصيات والأبطال والوقائع (الدرازل) والأماكن بل وبعض الجمادات (نعم الجمادات) وتسويرها بهالة من القدسية الزائفة والإلزامية الوقوف أمامها في خشوع وأن يحى الحديث عنها بصيغ تبجيلية، تفخيمية، تعظيمية، تكريمية لها جميعها دون استثناء من النصوص حتى الجمادات...

وفي سبيل ذلك رمت في مربع النسيان كل ما حُف بالنصوص والشخصيات والوقائع من ظروف وبيئات وملابس ومناسبات ونوازع إنسانية: غرائز وشهوات وعواطف وأحاسيس... الخ ومن ثم حولتها جميعها إلى ذرى ونماذج ومثل ومنازل... فوق الزمان وخارج المكان، وحرمت (= التحريم هنا بمعناه اللغويولوجي لا الاصطلاحي... أ. هـ.) أي خوض في تاريخية النصوص وبشرية الأشخاص والأبطال وتوضيح الأمكنة وتشويه الجمادات... ورفعت عليها لافتة (ممنوع التفكير).

استمرت تلك الحقبة تسعة قرون من السادس إلى قرب نهاية الرابع عشر الهجريين ولم يجرؤ أحد أن يفلت من

خط وزخرفة.. وفيها برز أكابر الفقهاء والأسواقين والمحدثين والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء والمترجمين والمغنين والمؤرخين والجغرافيين والرحالة وعلماء التجريب... إلخ.

وكانت مكة والمدينة والفسطاط والقطن ثم القاهرة وبغداد والكوفة والبصرة ودمشق وبغروت وحمص وعسقلان والقبرون وقربطية.. منارات علم وفكر وثقافة وفن وأدب تخرج بالأعلام من كل هؤلاء وتكبداهم في حركة دائرية ذهابا وإيابا دون مواعظ أو قيود.

واستمر هذا التوجه والتألق لأن العقول كانت مطلقة لا تعرف الحصر ولا الوصاية لا من قبل سلطة ولا من هيمنة نص أيا كان مصدره... وامتد لخمسة قرون من الهجرة، ثم تأمرت على وأد هذه الحقبة الزاهرة عدة عوامل لا مجال لتسطيرها هنا، اللهم أن المنشور القادري (نسبة إلى القادر بالله أبي الصباس) والعقيدة الأشعرية في علم الكلام وآراء أبي حامد الغزالي وأخصها في السببية وهجومه على الفلاسفة وإنهائه إياهم بمخالفة ما أجمع عليه (أهل السنة والجماعة) في: قدم العالم وعلم الله بالجزئيات وأن العقاب والذواب وشعلان الروح والجسد، ثم غلق باب الاجتهاد في الفقه، كل هذه... كانت من الأسباب

إسارها حتى الطهاوى والطار
والأفغانى وحسين الموصلى ومحمد
عبيد وابن باديس والكواكبى وغير
الدين التونسي مع التقدير الكامل
لجهودهم التى لا ينكرها إلا جهود.

ثم هلت علينا الحقبة الثالثة - وهذا
رأى شخصى لكاتب هذه السطور - مد
ثلاثة عقود أى قبل نهاية القرن الرابع
الهجرى بقليل، تضافرت أسباب عديدة
على إفرازها - كنا نرجو أن تتاح لنا
الفرصة لتبنيها وشرحها - هذه الحقبة
تزايد على الحقبة الثانية فى مضمارين:

أولهما : وضع السرد والقيود
والموانع على حرية الفكر والعقائنية.

والآخر : فى عملية الأسطرة
والقدوس لكل ما ذكرناه آنفاً ومن ثم فهى
تبالغ بمبالغة فجوة مجرورة فى التفضيم
والتعظيم والتجويل (على سبيل المثال
التوضيحي : لا يتكلم أحدهم عن شخص
أو فرد من أولئك إلا وسبق اسمه بكلمة
سيدنا، ثم شفعه بعبارة (رضى الله عنه)
لدرجة أننى أرتفع أن يحى وقت يقول
فيه أحدهم: **سيدنا الحجاج الثقلنى**،
رضى الله عنه. أ. هـ.)

وترتيباً على ذلك اتسعت دائرة الـ
ممنوع **التفكير** فيه ورفعت هذه
اللائحة وضعت عليها لائحة أخرى
محرم التفكير فيه .

ولكن الأذى من ذلك - وهذا ممكن
الخطورة لا على الفكر الإسلامى وحده
فحسب بل على الوطن ذاته - إن منظرى
هذه الحقبة يتهمون كل من لا يسير فى
دربهم ويتبع خطاهم بمنتهى الثقة،
بالمروق من الدين والخروج على الأمة
ويفتون بتوقيع حد الردة عليه، ولبيهم
جهازهم الخاص الذى يمارع بالتنفيذ
الفرقى.

.... ولعل هذا يفسر ما وقع لـ

نجيب محفوظ. ■

خليل عبد الكريم

فأقامت محاكم للتفتيش... فتشت فى
نصوص الأعمال الأدبية وفى خطوط
وتشابات الأعمال التشكيلية معقدة فى
استعماله قاطع وجازم بأن هذا حلال
وذلك حرام.

والويل لمن يدخل فى منطقة التحريم
عندهم.. فإما الانصياع وإما التكفير.

وتعد محاكم التفتيش المؤسسية يدها
لثقب بها قلوب البشر وتفتش فيها عما لا
يعرفه سوى الخالق وحده .

وتعد محاكم التفتيش المؤسسية نفوذها
لتحلول أن تشرع وأن تقن وأن تسمو
فوق سلطات الدولة.. والدولة نائمة،
هالمة، عاجزة أو أكثر.

وما هذه المؤسسات سوى حفنة من
الموظفين اتخذوا من مواقعهم سبيلاً
لحياسة بعض من نفوذ غير مفترض
وغير قانونى.. وغير شرعى.

ماذا كنتم تنتظرون عندما أعلن
البعض أنهم «أهل العلم والعقيد» وإنهم
مصدر التحول والتحريم، ناسين أن
استكمال الجملة كى تصبح مفيدة فى
نظريهم هى القول: بأن من خالفهم خالف
صحيح الدين ومن وافقهم فقد وافقه، وأن
مفارقهم مفارق للإسلام.

ماذا كنتم تنتظرون عندما تسلط
بعضهم علينا محاولاً أن يخلط بين الدين
وهو عقيدة سماوية مطلقة الصحة، وبين
رأيه وهو إنسانى نسبى الصحة.. فقدم
إينا ركان يمتلك سلطة سماوية لا تعرف
حق النقاش، ولا حق الاعتقاد، ولا حق
التأويل، ولا حق قول لا، فقط خضوع
لهم.. ولعقولاتهم.. والآن..

ماذا كنتم تنتظرون عندما تكتبرى
صحف حكومية وكتابات حكومية
يقبحون روائيتهم ويدالون مناصبهم
وسطورتهم من حكومتنا السعيدة يتبارون
فى التهجيم على نجيب محفوظ ذاته،

فماذا كنتم تنتظرون

ف.. ولعل أكثر ما يدهشنى هو
هذه الدهشة الفطرية أو الدعاة
التي ألهم بها الكثيرون صفحات
الصحف والمجلات وموجات الإذاعة
المسموعة والأثرية.

يدهشنى دهمتكم.. فماذا كنتم
تنتظرون؟

ماذا كنتم تنتظرون عندما اتبرت
مؤسسات متكاملة ترتدى ثياب الكهانة
وتعطي نفسها سطوة فوق الدستور
والقانون وفوق البشر، وتزعم أنها تتكلم
وحداً مفاتيح السماء إن خيراً فخير وإن
شراً فشر.. عندما اتبرت هذه المؤسسات



نجيب محفوظ القلم والسكين

والتقول عليه، وإدعاء إنه يرفض الثروة أو يمنع لها شروطاً.. وإذا كنتم قد نسيتُم أعدد فأذكركم بما نشرته مجلة «عقيدتي»، الحكومية عن كاتبها الكبير.

وماذا كنتم تنتظرون عندما قدم التلفزيون الحكومي المصري دعياً في ثياب داعية يروج للفنعة ويدعو إلى فكر متأسلم بعيد عن صحيح الإسلام، لكنهم يتسللون به إلى بيوتنا وعقول أبنائنا عبر تلفزيونهم مؤكدين أنه داعية إسلامي كبير.. فإذا بهذا الدعي يذهب ليُقدم شهادة أو فتوى يعطي فيها لأحد الناس حق الاتهام بالكفر.. ثم يطهيه حق القتل قصاصاً على الكفر، ثم يقول بتكثير كل من قبل بالقانون الوضعي..

ثم من يقتل هذا أو ذاك لا يماقِب بل يثاب على فعلته..

ثم - وهل تصدقون - يعود الدعي مرة أخرى إلى التلفزيون ليصل مرة أخرى إلى بيوتنا وعقول أبنائنا.

وماذا كنتم تنتظرون عندما يسيطر التأسلم البدوي على أجهزة الإعلام، وهو تأسلم مستخلف، يريد دمي من أعضائه إن كل من قال بأن الأرض كروية وأنها تدور كافر يستتاب فإن لم يحب قتل ويكون ماله فينا لبنت مال المسلمين؟

وماذا كنتم تنتظرون بعد أن يصبح التأسلم البدوي المتخلف والمناقض للعلم والصحيح الدين هو السيد والأمر والنهي ومُصاحب السطوة والحظوة وهو أميناً الممول السخي الذي أحال كثيراً من العمان إلى أدوات بما منحها من عطايا جزية؟

وماذا كنتم تنتظرون عندما تقدرش صفحات من صحفكم «القومية» سموم متأسلمة تصنع سمّاً زعافاً في الجسد المصري والعقل المصري؟

.. وأخيراً وإذا كنتم تنتظرون بعد أن تمدد الأخطبوط المتأسلم في غفلة منكم وربما بتشجيع أو تقاض، ليف خيوطه السمومة علي عنق العملية التعليمية مدرسة ومناهج وكتباً..

ثم تأتون الآن فتهبدون دهشتكم لأن صبيبا صدقكم أو صدق مؤسساتكم أو صدق - صحفكم، أو أعضائكم في تلفزيونكم ووجه سكينه إلى عنق أديب مصر الشامخ؟

لكن الأكثر إثارة للدهشة.. بل وللخسرية هو أن يأتي المصريون والفاعلون الأصليون، والذين قدموا شهادات ممتلئة أمام القضاء تحت على القتل وعلى الإرهاب ليستنكروا الحادث.

حسنا لقد فعلها المتأسلمون جميعاً من قبلكم.

ألم نروا أن رائدكم الأستاذ حسن الهلالي قد أسس ودير وكون ونظم وقاد ووجه وأمر الجهاز الإرهابي السري للجماعة، فإذا «أُطيقت يد الحكم على عنق الجماعة بعدما ارتكبت من جرائم صا ح الصانع الأصلي والفاعل الأصلي متوجعا ومستنكرا وصارخا بأنهم «الميسوا إخوانا وليسوا مسلمين».

إنها «التقية» أو ما نسميه نحن الخداع والكذب.

والغريب أن البعض لم يزل يصدق أو يدعي أنه يصدق.. وعلى أية حال..

لقد قالت مصر كلمتها إذ أدانت الفعل الإرهابي الجبان ضد نجيب محفوظ ويبقى عليكم أن تسمكوا بالفاعل الأصلي وليس فقط بالصبي أو الصبية الذين فعلوها فما هؤلاء سوى ثمار سريرة لشجرة شريرة، إما أن تقنلهموها أو تظل تلقى عليكم دوماً وإبلا من ثمارها الأشد مرارة.

والآن فقط تتلاشى دهشتي إذ يتقدم طابور المستنكرين وأحد من أفتوا وقدموا شهادتهم أمام القضاء بما يبيع لأحد الناس قتل من يرون أنه قد ارتد..

فلحن إذن أمام موكب النفاق التلقدي ولا بأس من أن يصطف فيه مرتكبو الجرم الأساسيون.. ليس هذا هو المنطق في مثلكم؟ ■

رفعت السعيد

لا نحن نتحرر من هزمتنا على طريقنا.. طريقنا هي القتل.. القتل هو الحل، الدماء مستهانة، هذا مضمون الخطاب السكيني الذي ورد من الجهات العليا، وقف للتفص والحرية في آن واحد، ومن هنا أول الخسيف وأول الأوتور.. أول الطريق الجزائري، شقة وتخلق الحرية، كيف طارعتك يدك؟؟

«نويل» صاحب القنبلة كفر عن صليبه بالجائزة، ولكن بماذا كفر صانع السكين؟ نجيب محفوظ ٨٢ سنة يتوكأ على مؤلفاته وأولاده وعلينا نحن؟ شريك وحيد مهيم في بناء الإنسان المصري المعاصر، أخذ نفسه بنظام حديدي صارم، قيمة جميلة تنير مصر، لم يفارقها ولم تفارقه طيلة حياته.. تحولت كل عيوننا إلى علامات استفهام، هل المعلن كلمة أخيرة في رواية حياتك الطويلة.. لا يا غالي أصبح لأحد شوارع المدينة وميادنها الرئيسية، لم يشعر في حياته بالفقرية لا في المكان ولا في الزمان، المسيح واقعا هذه المرة، أثبتوا في الحرية.. «كفاح طيبة»، ولكنه «عبث الأقدار» يا معنا نجيب، مصر هاجسه المتسلط في مكانه المنقذ، من رحم واحد ولد للرجل وقاهرته مدينته، طيبة كانت الولادة، ولدا معا ويحاول أن قتلها معا، محايد وموضوعي، فهو رجل لا يصف.. له عالمه وحياته وشخصه ولغته الخاصة، فهو كونه شرقي للبيان، إنه الكل المصري، وإن الأساطير من الصعب معوها، كيف يعود «ألكسندر سولجنستين» إلى وطنه بكل هذه الحفاوة من قرية لقرية، وكيف نقتل نحن الوطن في نجيب محفوظ؟؟ مصر روايته الثلاثية والرباعية والخماسية سيعود إليها رغم كل المكائد والأعاصير والإرهاب، العقل المصري مقصود في ذاته، مصر متى تعريفين الفرح؟ ■

رفعت بهجت

مصر متى تعفرين الفرح؟

«المعلن» غير الذبح.. في الجزائر السوداء ينبجون من الخلف أما إخوانهم هنا فيقطعون...، هناك فرق بين إرهاب الصحراء وأرض النيل.. للنصل حاد مذب خاطف، صنع بحماس الجبناء، فتحة صميقة في الرقبة، يباقي النصل في العنق يبحث بطريقته الخاصة عن الروح المبدعة.. المهم هو فصل الروح عن الجسد، لا تسامح، من أين الخصوصية؟ من أين الدور؟ من أين النخاع الإبداعي؟؟ من أين جلست بأولاد حارتنا؟؟ من هنا من الشرهان الرئيسى، إذن - هنا نطمئن.. ألا تكفيكم هزيمة «كمال عبد الجواد» المركبة بعد ثورتين..

من

يقتررب

بنا من

بسر

الظلمات

قإن محاكمة المسؤولين عن محاولة اغتيال الفكر، هي بتظرنا للسئلة الأهم التي يجب أن نهتم بها الآن، لأن هذه المحاولة سوف تتكرر، وبأشكال متباينة، تتراوح بين المنع والدنفي والإعدام.

إن محاكمة المؤسسة التعليمية، المؤسسة الثقافية، المؤسسة الإعلامية، المؤسسة الدينية سواء أكانت معلمة أم قبطية، هي المسألة الأكثر إلحاحاً في لحظة حرجية كانت محاولة قتل نجيب محفوظ دليلاً جديداً على تزايد أعراض المرض، الذي بات علينا أن نبحث عن علاج فعال له.



نجيب محفوظ القلم والسكين

وهذه المؤسسات الأربع مجتمعة هي المسئول الأول عن إفراس مواطن له تكوين أولئك الذين حاولوا اغتيال نجيب محفوظ، ويظل الزعم بأن هناك مشات، بل آلاف ضلوا أن تصيب هذه الطحطات كاتينا الكبير، لأن بحر الظلمات الفكرية يوج بيارات متباينة لا تتحدد بأسلوبها كثيرا عن أسلوب استخدام السكين، فهذه المؤسسات فشلت في تكوين بنية مواطن قابلة لقبول آخر بخلاف، آخر يختلف، ولعل اللعب الأكبر في ذلك يقع على عاتق المؤسسة التعليمية، فهي مؤسسة لم تستطع حتى الآن أن تطور، بل عملت بتركمية دعوب على تكريس كل ما هو قديم سلفي من زاوية القيم والمفاهيم الثقافية، ووقفت بإصرار في وجه كل جديد مجتمعي، يحاول تخطي أسوار هذه المؤسسة ويدخلها. لقد حرصت المؤسسة التعليمية عبر سياساتها المتكررة ومذ سترات بعيدة، على عزل كل التيارات الثقافية الجديدة داخل المجتمع، وكان هذا المجتمع لا يتحدد ولا يتقدم من هذا الجانب، بل ويمكن القول إن الدور التنويري للمؤسسة التعليمية، قد تخلف عن دورها هذا الذي بدلت ناعبه منذ بدايات القرن وحتى نهاية الأربعينيات منه، ومشكلة رواية كفاح طيبة لنجيب محفوظ نفسه لأبلغ مثول على جمود وتخلف هذه المؤسسة، رغم كل الطلطنة

المثارة حول تحديثها. تعزل المؤسسة التعليمية من خلال برامجها الجامدة/ السلفية، المواطن، ليس فقط عن التيارات الثقافية الحديثة داخل المجتمع، ولكن عن التيارات الثقافية العالمية الجديدة وقديمها أيضا، فالمواطن الذي يتلقى تعليم من خلال هذه المؤسسة، منذ بداية دخوله المدارس الابتدائية، وحتى تخرجه في الجامعة، لا يملك إلا بنية ثقافية سلفية بالصلى الهرفي الدقيق للكلمة، فثقافته العامة، بل وربما الخاصة المتخصصة، تتوقف عند ثقافة تلميذ بمدرسة ثانوية في نهايات القرن الماضي، كما أنه يتخرج شبه جاهل فلسفيا، وتشكيليا وموسيقيا.

وقد أدى لبعاد الموقف اختياريًا عن العمل في هذه المؤسسات إلى زيادة تكريسها للسلفية، فاحتقار التعليم كمهنة والعزوف عنها، أدى إلى تفاقم المشكلة وجرمان هذه المؤسسة من نماء ثقافية جديدة، وقد تبنت الجامعات السلفية الدينية المنظمة إلى خطورة هذه المؤسسة في الوقت ذاته، فنفخت بأعداد كبيرة منها للعمل في هذه المؤسسة، حتى تتمكن من أن تكون في بؤرة التأثير وتشكيل البنية الأساسية للفرد في المجتمع.

لقد باتت المؤسسة التعليمية في مصر مصنعًا كبيرًا يمد إنتاج لوائح التخلف بهمة ونشاط، والخطورة إن هذه المؤسسة هي الحلقة/ الفصل، في بنية عقلية لمواطن، تعمل بآليات بنية عقلية قرن وسلفية. أما المؤسسة الثقافية، فهي للحلقة اللاتنية للخطورة المكرسة لبنية مواطن جامد متخلف، فهذه المؤسسة بداية لا تسعى لتحقيق مشروع يستهدف مواطنًا معاصرًا، ويسعى إلى تطويره في هذا الاتجاه، بحيث يصبح إنسانًا آتياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، بل إن هذه المؤسسة، عندما تسعى لتطوير المواطن، فهي تطوره من منظور شكلي/ سطحي،

لا يختلف كثيرًا عن محاولات تطوير محلات عمر أفندي، المعنية بتغيير الوجهات والتذكير، دون تطوير السلع والصناعات المباعة ذاتها، فالمؤسسة الثقافية لا تبحث في تطوير/ تغيير بنية ثقافية لمواطن، يصبح قادرًا معها على استقبال وقبول/ اختيار آخر/ اختلاف جديد، بل هي تظن أنها باستدعائها لظواهر غريبة ثقافية جديدة، تقوم بعملية تحديث ثقافي يضع هذا المواطن على مشارف العصر الحديث، فالحقيقة أن للمواطن المتشكل من بنية ثقافية سلفية جامدة، لا يستطيع استيعاب ومضم الجديد، أو التعامل معه بعين فاحصة مستوعبة، ولذا ذكر معًا تجربة افتتاح دار الأوبرا منذ سنوات، بمسرحية كابوكي يابانية، والمهزلة التي راكبت ذلك الافتتاح.

أما المؤسسة الإعلامية، فهي مؤسسة بالغة الخطورة من حيث إفراس بنية عقلية سلفية، وفي تصورنا أن هذه المؤسسة من خلال وعيها بدورها الأساسي/ الحقيقي، وهو أنها الحزب السياسي الفاعل للسلطة، فهي تعمل على تخليق هذه البنية السلفية من خلال:

أولاً: المزايدة الدينية المستمرة على الجماعات السلفية في المجتمع، بهدف استقطاب أوسع جماهير ممكنة، والتأثير عليها، عبر خطاب ديني، سياسي، سلطوي، لا يستلخ في كثير من الأحيان استدعاء رموز السلفية ذاتها للعب ذلك الدور عبر هذه المؤسسة، ولعل حالة الغزالي/ عبد الكافي لأبلغ دليل على ذلك.

ثانيًا: تكريس نموذج ثقافي غربي استهلاكي- شكلي، باعتباره جامعا، معبرًا عن الثقافة الغربية المعاصرة، سواء من خلال الصفحات الثقافية في الصحف والمجلات، أو من خلال التليفزيون على وجه التحديد.

إزاء ذلك، لا يجد المواطن ذو البنية السلفية للهياة أصملاً لقبول المزيد من السلفية، سوى الالتحاق فكراً، بمظومة الفكر السلفى، الذى يبلغ ذروته فى الفكر الدينى، فالنموذج الثقافى الغربى بهذا المعنى الوارد إعلامياً لا يمكن قبوله، بسبب طبيعة هذه البنية الثقافية السلفية أولاً، وبسبب عدم قدرة المواطن على اللحاق بالبنية الثقافية الغربية ثانياً، لأسباب اقتصادية اجتماعية فى الأساس.

ويأتى الرفض اللاشعورى الوجدانى، لهذا التثقيف الإعلامى الغربى، كرد فعل لمحاولة التمسك بهوية قومية، يشكل الدين أهم ملامحها، ومن هنا يكسب الاتجاه السلفى الدينى الميثاق إعلامياً فى مواجهة النموذج الثقافى الغربى الموجه من خلال ذلك الإعلام.

وفى بلد يعانى أغلبية سكانه من الأمية يصبح الإعلام هو المؤسسة التعليمية الحقيقية فيه، وخصوصاً الإعلام المسموع المرئى، وهكذا يصبح ذلك الإعلام، هو منتج أساسى، ومكرس حقيقى لدولار إعادة إنتاج مواطن متخلف ثقافياً، سلفى الانتهاء، جامد الذقعة.

وتلعب المؤسسة الدينية بشقيها الإسلامى والمسيحى دوراً لا يستهان به فى تكريس مواطن سلفى، فهذه المؤسسات، تحول للدين إلى واجب طقسى، أكثر منه ضرورة حياتية، ومن خلال خطابها الجامد ذى الطابع الاعتقادى المتكرر، يتحول الدين إلى ضرورة لدرء أخطار الآخرة فى نهاية المطاف (دخول النار)، ويفقد الدين جوهره كحاجة إنسانية حياتية، تعمل على إرساء السكينة النفسية للبشر، وشعرهم بالأمن والطمأنينة والاطمئنان الداخلى.

لقد تحولت المؤسسة الدينية بهذا المعنى، إلى عش زنابير حقيقى لدعاة

السلفية الدينية، ومن هنا لم يكن غريباً أن تكون دور العبادة هى البؤرة الأولى لخروج سلفية دينية لا تتوافق مجتمعياً. إن إعادة النظر جسدياً فى دور هذه المؤسسات، هى الخطوة الأولى لمواجهة خطر دخول المجتمع فى بحر ظلمات فكرية، وحادثتى فرج فودة ونجيب محفوظ، وبينهما حادثة علام حامد، بما لها من دلالات تتعلق بقصور نظر الملقف المصرى، وكبله بميزانيين، فيما يتعلق بحرية الفكر والتعبير، لهى أكبر مؤشرات على أننا بدأنا نتقرب بسرعة من ذلك البحر الأسود الرهيب. ■

سلوى بكر

الفصل

قلابغى علينا ألا نعتبر محاولة اغتيال نجيب محفوظ مجرد حادث، فالصائد هو تعدد لقراءتين الاحتمالات يحدث بصفة غير متوقعة، أما ما حدث لنجيب محفوظ فهو نتاج متوقع لمسيبات مطرمة. ولقد حدث مثله من قبل وسيستمر حدوث مثله فى المستقبل ما دامت الأمور مستمرة على ما هى عليه.

ويجب علينا ألا نمسكون إلى هذه مسكينة الكاتب الكبير، فموقفه هذا يفرضه عليه منه ومركزه، بل علينا أن نغضب وأن نثور على هذه المهانة التى يتعرض



نجيب محفوظ القلم والسكين

لها الخير والبر والتقدم في وطننا، فالاعتداء على نجيب محفوظ يمثل أحدث مظاهر الصراع بين تيار سرطاني خطر ينمو وتمتد جذوره يوما بعد يوم وبين القيادة الفكرية المستنيرة لهذا الشعب.

وكل ما يحيط بالحدث يدل على مدى انحطاط هذا التيار الأسود. ألا يكفي ما كرره الجاهل المجرم أمام عدسات التلفزيون بأن نجيب محفوظ.. فاسق؟ ألا يكفي ما قاله أمام الصحافة بأنه لو خرج مما هو فيه لميحاول مرة أخرى اغتياله؟

وتصور أنه سوف يمكن إيقاف مثل هذه العمليات بتشديد الإجراءات الأمنية أو بمسرحية أو مسلسل عن الإرهاب هو تصور ساذج. فطيناً أن نعرف بأن هذا النبت السم تمسك جذوره عميقة في الأرض ولا وسيلة للتخلص منه إلا باجتهاد هذه الجذور ليعود المسطح تضارته وصحته.

ولسوف يلاحظ أي مراقب متشغل يشؤون وطنه أن هذا التيار الذي يطلق عليه البعض إغتراف اسم «الصحو الدينية» يتمثل في أربعة طوائف: - صنع مئات من الفتيان الصغر (١٥ - ٢٥ سنة) للمرتشون لفسدهم وتعاستهم بالمال والزواج والموعودين كذباً لجهلهم وأميتهم بالشهادة والجنة.

- قادة هذه الفئة ممن دربتهم أو دربت من دربتهم مدارس المخابرات الأمريكية لخدمة أهداف الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان وغيرها. ويعمل هؤلاء في جبهة سرية تسندها جبهة علنية من المتأملين السياسيين وأصحاب شركات الاستثمار والتجار الذين نهبوا أموال مصر وصدروها إلى مواطن الفساد في جزر الهندما وغيرها.

- آلاف ممن يدعون أنهم من رجال الدين. وفقارهم وخطيهم مليئة بالأكاذيب ربما هو ضد فطرة الدين والأخلاق.

- ملايين. نعم ملايين - من الأميين أو أنصاف المتعلمين الذين بدأ مسارهم في هذا التيار الأسود من منابع الإعلام والتعليم الحكومية. ويتكون من هذه المجموعة الاحتياطي الضخم الذي لا ينفد للالتقاء عناصر المجموعة الأولى والبيئة المناسبة لاختفاء وإيواء هذه العناصر.

ولقد ارتكب هذا التيار الأسود للشيطاني أفزع الجرائم في تاريخ مصر، فقد أحر ميريتها السياسية فشلت القيادات الشعبية والفكرية بمعارك مستمرة، وأوشك على تحطيم قيمها الاجتماعية باستبدال طقوس ومراسم شكلية جاهلية بالأخلاقيات والقيم الفطرية الطيبة لشعبنا.

ولد هذا التيار التمس على يد هيئة قتال السري (الأجنبية في ذلك الوقت) للسيطرة على العامين الوطنيين في الهيئة، وبما بعد ذلك هذا الجنين المشوه بمساعدة من السراى الملكية ومن إنجلترا ثم الولايات المتحدة وكانت مراقبته السياسية المستمرة تبرر ما ينفق عليه: فحارب حزب الوفد - طليعة الحركة الوطنية في ذلك الوقت - وهف للملك وأعلن له الراء وأيد طاغية هذه الفترة إسماعيل صدقي الذي كانت مهمته

القضاء على الحركة الوطنية، وأفتى زعماء بأنه صادق كالنبي إسماعيل.

وكان هذا التيار بكافة فصائله وجنازيره ومطاوله عونا مستمرا للمستعمر وأكثروا بين صفوف شباب الجامعة لفئة الوحيدة التي امتنعت عن تأييد اللجنة الوطنية للثلية والعمال (قيادة الحركة الوطنية في ذلك الوقت). وعندما جاء السادات إلى الحكم أطلقهم كالكلاب المسورة ضد المجموعات الوطنية مهددا الطريق للصلح مع إسرائيل، فصدرت فتاواه كالعادة مقارنة بين هذا الصلح وصلح الحديدية. وقاموا في أفغانستان بدور وضيع في خدمة المخابرات الأمريكية وتجار المخدرات انتهى بهذا البلد إلى ما هو عليه الآن.

أما اجتماعيا فقد استبدلوا الشورى الطويل والجلباب القصير والقتل والضرب وطريقة دخول المراحض، والعيس والكراهية، بقيمتا الحقيقية الأصلية كالصدق والخير والحب والابتناسم والبراءة. واعتبروا أخوانا وأمهاتنا وبناكنا ككلا من اللحم الجسدي وهاربوا كل اتجاه لإنصاف المرأة.

ويعد أن كان التدوين في أيامنا همسا يدور في هدوء بين الإنسان وربه وسلوكا يشع بهضوه الدود والحب، أصبح على أيديهم ضوضاء وجعلا وجنا وعشاريت وجعجة وهديثا مفرقا من ثجان أقرع.

وتحول الأقباط بهذه «الصحو» إلى طائفة همشية، لا ولاء لشبابها للوطن ولا أمل لهم في المستقبل إلا بالهجرة إلى الحلم للكنائز، إلى المعسكر الآخر.. إلى الولايات المتحدة وكندا.

لقد استشرى هذا التيار وتغلغل واخترق صفوف شبابنا ومثقفينا بل وعلمائنا في الجامعات ومراكز البحوث مستودا في ذلك بفكر مستورد من

باكستان وتمويل من دول البترول
وتدريب من السي آى آيه .C.I.A.

وكما يعلم كل دارس للتاريخ فإن مثل
هذه النكسة الفكرية لا تحدث إلا فى
أوقات الردة المتخلفة ولا ينتج عنها إلا
ازدياد الفقر والتخلف والعمالة ويكفى ما
صاحبها عندنا هنا من انحسار فى
الأخلاق والقيم، فقد ساعد هذا التيار
المتصمخ بالشكليات كبار النصابين من
تجار البضائع المغشوشة والمأكولات
الفاسدة وشركات الاستثمار المتتممة
بالدين على الائكال على شكليات ومراسم
تتفهم من مسئولية الواجب والضمير.

هذه إذن هى البلوى الكبرى... هذا
إنه هو الخطر الأعظم... وقد أن لنا أن
نستيقظ ونخلص منهم للتفرغ لمشاكل
التمو والتقدم ونسير فى ركب الحضارة
لندخل للقرن الواحد والعشرين بشعب
متعلم سليم سعيد.

وعفوا للذرية الحادة . فلقد بلغت من
السن ما لا يسمح لى بأن أكتب ما أعقده..
ولقد بلغت بى حادثة محاولة قتل أديب
عالمى مسالم بلغ الخالدة والذمانين من
عمره على يد جاهل يزعم أن لديه جذورا
فكرية وأصولا دينية تبرر فطه، درجة
كبيرة من الغضب... ■

سمير حنا صادق

من القاتل أم لا تزال القضية ضد مجهول

ف مصر هى المستهدفة؛ ونجيب
هو الرمز. مصر مستهدفة
تاريخا وحضارة وديورا ومستقبلا؛ ونجيب
عماق منمن قائمة صب الآثرون عليهم
للغات واستباحوا دمهم..

أعداء مصر وصناع الجريمة
الحقيقيون اتخذوا من رموز النهضة
والعقل هدفا يرموهم بالقول واللغات
والدم المسفوك.. رفاعة الطهطاوى وطه
حسين وعلى عبد الرازق... والقائمة
طويلة ممتدة إلى نجيب محفوظ...
قائمة لا يعرفها هذا الفتى الضال...
يجعل أسماءهم، ويجعل أهدافهم

وجهدهم مثلما يجهل هو تاريخه
وحضارة أمته وحققا عليه...

اليد القادرة استباحت دم مصر مجسدا
فى نجيب محفوظ لأنه ضمير هذه الأمة،
مصرى دما ولحما وروحا وفكرا
وطموحا... مصرى فى سماحة عقيدته
الدينية؛ مصرى فى دماة خلقه وحلو
دعابته مصرى فى طموحه.. ومصر
عنده هى الراعى الأكبر لإخوة مثل إخوة
يوسف الذى عدا وحققا وإن أخنوا
مشارهم وراء لحاهم.

هذا نساء أنفعا عن الأيدى الخفية
المحركة والحرصة... كتابات كثيرة
كلماتها تصك الآن وتصدم الوجدان ضد
كل من أحب مصر وسمى صادقا عقلانيا
إلى نهضتها ولتكون عونا وسدا لمن
حولها فى الانتقال بهم من هذه
التخلف... انطلاقا إلى المستقبل لا ردة
إلى الماضى.. دعوى كاذبة رادعات
والقراوات ظالمة باسم الدين زيفا وبهتان.
قرأنا لكثيرين كل منهم يحمل صفة
«المفكر أو الداعية الإسلامى الكبير، وكل
منهم يفرس للكرهية السوداء فى نفوس
العامة ومن جهلوا حقيقة تاريخهم
ومسيرهم وأصطلحوا انها ما ليس له من
صدق الفهم والتعبير نصيب إذ وصفوا كل
ساع إلى النهضة محبا لمصر والداس بأنه
علمانى وهى صفة لا تعنى شيئا سوى أن
صاحبها عاقل يحكم عقله فى شئون
دنياه... ولكنهم كارهون للعقل، لتلج
بأبصارنا شرقا ونبحث عن يكرهون
العقل ويدون فى سيادته قضاء على
أملناهم سجد شركاء الجريمة القتل
للذين ينفقون من أموالهم عن سعة على
كتاب اللغات المشؤمة.

ولكن هل هم وحدهم؟

والجريمة تهز أركان مصر؛
والإتهامات تدفع كل دعاة العقل إلى



نجيب محفوظ القلم والسكين

التخفى، وتسود جهالة، وتضرب الفوضى بأطناها، وتنفذ أرض السلام أمها، وتظل صورة الشيطان محقة تبت الخوف في نفوس الجميع من أن تتحول مصر إلى قوضى أو فريسة في أيدي دهاة التخلف. وبدلا من أن يكون الحوار كيف ننهض بمصر ونواجه التحديات يصحب للكلام على سؤال: كيف ننفذ أنفسنا من هؤلاء... هم عدونا... ونلبي العدو الرئيسي..

ولهذا نساءل من المستفيد؟ من هم أيضا أصحاب المصلحة في أن تظل مصر سقمة الوجدان، مزعزعة الأمان مبهضة الجناح، وإهنة العزم، لا تقوى على الحركة إلى الأمام، وعاجزة في أن عن التمردى بحزم وعقل لعوامل الفوضى والضغف على أساس من الفكر العقلاني والتخطيط العلمى الرشيد للنفوس والاقتصادى والاجتماعى والتعليمى...؟

إذا اتجهنا بأبصارنا شمالا سنجد غير إخوة الشرق من يهين نفسه لقيادة المنطقة لأنه الأكثر أسانا وديمقراطية والأجبر قوة عسكرية وفكرية... إنه الشعب المختار من الله ومن القوى العظمى على الأرض.

مصر القوية فكرا واقتصادا وعلما. أى إنسانا ناهضا هى الأقدار على التحدى والمواجهة والقيادة... إذن فهى الخصم لهذه القوة الطامعة الرابضة فى الشمال

ولا سبيل إلا بزعزعة الكيان فيكون العرب جميعا تجمعات متكيفة لستهلاكية وأمة بلا حول ولا طول مسلمة القياد.

ولكن جريمة محاربة قتل مصر ليس محرورا أبدا من القاتل؟ أو من أصحاب المصلحة؟ وإنما ثمة سؤال أهم هو المحور والمنطلق إذا أردنا تصحيح الوضع والمنظور. لنساءل أنفسنا: من المسئولون عن تهينة القرية والبيئة فى مصر لغرس هذه البيئة الشيطانية؟ من هم المسئولون عن إشاعة مناخ التجهيل ليبدأ شباب لا يعرف تاريخ بلده، عاطلا من أى حس تاريخى، جاهلا بحضارته ومسؤوليه الحضارية ومن ثم يبيع نفسه بمن يرض للشيطان؟ شباب بلن تاريخه وينتمى وهما إلى تاريخ جرت أحداثه فوق أرض غير أرضه؟ من المسئولون عن قتل العقل الذى هو تحديدا حرية فكر مسئولة وتصميم علمى صادق؟ من المسئولون عن قتل الأمل فى نفوس الشباب... أمل فى الحياة والعمل والأسرة على أرض مصر ومن أجلها؟ الانتماء إلى أمة يعنى أن يجد الإنسان أمله مجسدا فى هذه الأمة لها وبها. ولكن أن يجد الأمل مهدرا موهوبا ومن ثم يعيش حياته من كل أسباب الحماية والعيش الكريم مهانا ومعتها... تصم لذاته أحاديث عن الفساد وعن مئات الملايين المنهوية وحياة البذخ والسفاه وهو لا يجد الملايم. تجرى الأحداث من حوله جسيمة ومروعة تدمر فكره وقيمه... هزيمة لا يعرف لها سببا... ديون لا يعرف مصارفها... الخ.

إن أطراف الجريمة، القطعة الآتمة، يستطيعون شراء الأفراد ولكن لا تستطيع أى قوة على الأرض أن تشتري الآلاف من أبناء أمة ما إلا إذا كان مناخ التنشئة الاجتماعية السائد تاريخيا فى هذه الأمة بيئة تفرخ هذا النتاج للفساد. لتأمل البيئة المصرية حولنا... مصر تكاد تكون حلقة زار مجبونة... حديث طليق لا ينتهى

عن الجن والجنس والحياة بعد الموت وقد أغفلنا حياة ما قبل الموت... وأحدث قطع بفعل كل هذه الثقافات تعظم كل ذرة عقل، وتعطل كل قوة عن العمل والبناء والانتماء... متى تتلحر الأمة وما مظاهر عملية الانتحار الحضارى... إنها ضياع العقل وغيبوبة دائمة يتحول الناس فيها إلى قوى متناحرة؛ وتسود بين الجميع أعمال السرقة والنهب والقتل فى حقد وكراهية، ولا نساءل حينئذ عن نوع الجريمة ومحتواها هل هى سياسية أم جنائية ما دام المجتمع قد اغتيل عقله وفقد رشده. وهنا تتجه الجهود الأتمة إلى رموز الأمة ونهضتها وعقلها المفكر وقلبها السحب، وتمتد الأيدي الأتمة إلى أمثال نجيب محفوظ. ويلقى صاحب اليد الأتمة جزاءه إعداما... ولكن يظل المسئول الحقيقى عن بيئة التجهيل وعن التخطيط بعيدا آمنا لم تطله يد التغيير أو التأثيم ومن ثم تظل القضية الحقيقية مقيدة ضد مجهول. ■

شوقى جلال

«ولا يجرمكم شأن قوم على ألا
تسلوا...»
صدق الله العظيم.

في تاريخنا الإسلامي شعراء وأدباء
وكتاب قالوا وكثيراً أشباه لم يرض عنها
العقل الإسلامي المعتزم، ومع ذلك ظل
هؤلاء الشعراء والأدباء والكتاب أحياء
يرتمون في غيهم الأدبي إلى أن وافاهم
أجلهم من دون أن تمتد إليهم يد بسوء.
فما الذي جدّ على الإسلام والمسلمين
حتى يتم التصور أن المسعدين على نجيب
محفوظ مدفوعون من الحركة السياسية
الإسلامية؟

لا يمكن!

يقول صلى الله عليه وسلم:

«است أخوف على أمي من مؤمن
ولا كافر، فالؤمن يحجزه إيمانه والكافر
يقمعه كفره، ولكنني أخوف عليكم من
مناقق علم لمسان يقول ما تحبون ويعمل
ما تكرهون.»

إنه إن المناقق الذي يحركه الفتنة
ويزيد الناس خيالاً.

إنها الحقبة البهائية الإسرائيلية
الصهيونية التي نهضت حولنا:

تشهير الأثريّة والزرايع والمواصف
وتلقي خلالها بمقاربيها وأفاعيها وفرائدها
وجردانها وخفاياها وعذاكها ولعابها
وثأبها وقريدها وخنازيرها وبخاراتها
وزواحفها، ذات الجلود المتغيرة، وقملها،
الذي يتخلل الشعر ويولد في فروة الرأس
يدفع إلى الهرش الدمى.

إنها حقبة المسيح الدجال التي نمانينا
ونمتحن فيها وبها وإن يجرم منها:

إلا من رحم ربي

إلا من رحم ربي! ■

صافي ناز كاظم

تعاونها وخدماتها الأمنية وإسرائيل كذلك
مستفيدة من إشاعتها جر الرعب لدى
الساحل الغربي وموسم السياحة الشتوي
على الأبواب.

الذي يجعلني أفكر في هذا الانتباه هو
عجزى عن تصور أية جماعة سياسية
مصرية أو عربية أو إسلامية - أيا كانت -
يمكن أن تصل في تحليها إلى قرار
باغتيال كاتب أو صاحب رأى. وإننا
وجدت هذه الجماعة فهي جماعة
مختربة من قبل إسرائيل والحركة
الصهيونية العالمية بلا أدنى شك.

من الذي قتل غسان كنفاني ونسفا؟

من الذي قتل معين بسيسو؟

من الذي قتل ناجي العلي؟

من الذي قتل وقتل وقتل من الكتاب
والصعفيين والمنقوين وأصحاب الرأي
العرب؟

ألم تكن إسرائيل والقوى الموالية لها؟

لقد صانينا من قبل التجاوزات
البربرية التي اعتدت على كتابنا ومقنينا
ومستكرمين، وعانينا من السلبية في رد
اللفظ لدى للدولار الثقافية وأذكركم بمقتل
القاضي والمفكر والمؤلف وصاحب الرأي
الشهيد عبد القادر عودة عام ١٩٥٥.
وأذكركم بمقتل المفكر والكاتب والناقد
والشاعر والأديب وصاحب الرأي مؤلف:
«مهمة الشاعر في الحياة» وموسوعة
الظلال، ذات المجلدات الستة الشهيد سيد
قطب في أغسطس ١٩٦٦.

إننا الذين عانينا من فتحة الخسارة
في أرباب القلم والفكر لا يمكن إلا أن
نستمر في المعاناة من حادث الإعداد
على نجيب محفوظ - رغم أن نجيب
محفوظ نفسه لم يحرك ساكناً ولا قلماً
لإذاعة جرائم قتل عودة وقطب وكان من
جبله وربما من معارفه وأصدقائه، ولكننا
ملتزمين بالبدء القرائني:

جرائم العدوان على أصحاب الرأي

من عبد القادر عودة
وسيد قطب إلى نجيب محفوظ

في ابتداء ما زلت أعتقد أن عدوان
الجمعة ١٤ / ١٠ / ١٩٩٤
لمحاولة قتل نجيب محفوظ هو تدبير
إسرائيلي صهيوني يريد تصدى الأمن
المصري ويثبت له عدم كفايته التي زعم
أنه يمتلكها خاصة فترة انحدار مؤثر
السكان. والرسالة الإسرائيلية تقول للأمن
المصري: ها أنت ما زلت عاجزاً حتى
عن حماية أهم شخصية أدبية في ديارك
فقد أمكن أن تناله ببساطة يد مجرمة
يسكن في طريق مأهول بالناس وأمام
بيته وجوار مراكز شرطة. والرسالة
الإسرائيلية تتضمن عرضاً سبق أن أعلنته
إسرائيل صراحة في استمداها لتقديم



نجيب محفوظ محفوف القلم والسكين

لقطة عادات السروايسة إلى الناس بمهد غلياب طويل

قا حول العالم ١٩٦٩ حتى لنا
«نجيب محفوظ» ذات جلسة
في مقهى «ريش» حتى لنا عن أول،
رواية نشرت في جريدة السياسة
الأسبوعية.

في إحدى العمارى الشرقية، حكى
لنا - نحن الأدباء الشباب الفقراء، نحيل
الأعواد - رومانتيكى المظهر - عن أول
رواية نشرت مسلسلة، قال:

- إنه لما نشر «زيت» في
«الجريدة» لأول مرة، قامت خنافة بين
«المجاورين» والأخندية استعملت فيها
الديببيت، قال، ومالت أدماء أنهارا.

المسبول، بين روائح الفساد حتى إنه
وجدت جثتان لرجل وامرأة يمارسان
الحب محترقين، وأمرة كاملة ملتصقة
العظام متفحمة، ورضيع ظل يسبح
أسبوعاً كاملاً بين اللهب، لأننا كنا قد
دخلنا عصر الفساد العظيم، بين الأطلال،
ونحن إذ وصلنا إلى ذلك، فقد فعلت
للقارئ قطعة بعد قراءة نصف قرن آخر،
فاسأل حفيد ذلك الشيخ الأعمى نصله
وغرسه في رقبة الرواية الذى يفوح
حكايا، فسالته الدماء، لا لأننا في عصر
الحقارير، بل في عصر السكاكين التى
تسول الدم حتى لا تفوت اللحظة فيخطئ
- الدم - بماء السيل المذهب الذى جرف
الجثث بين الأنقاض، لكن الرواية كانت
قد أفلتت من اللبوان، أفلتت ومسحت بين
اللهب فى حوض ذلك الرصنع، ووصلت،
هذه المرة إلى الناس، ففعلنا تماثيل على
الأطلال:

فقا نيك من ذكرى حبيب ومزمل
بسط اللوى بين الدخول فصول

ملاحظة:

* «الجريدة» هي جريدة السياسة
الأسبوعية التى كان يصدرها لطفي
السيد، ومزمل رواية «زيت»، التى
وصفها بعض مؤرخى الأدب بأول
رواية فى الأدب العربى، هو محمد
حسين هيكل، أما هيكل الثانى
فالمقصود به محمد حسين هيكل رئيس
تحرير جريدة الأهرام وقت نشر «أولاد
هارتل» مسلسلة فيها، وهو اضطر
لإجتراف فقرات منها، حتى إن النسخة
التي نشرت في كتاب (دار الآداب
بيروت) هي نسخة ناقصة، والنسخة
الوحيدة الكاملة هي الطبعة الإنجليزية
(التي أخذت عنها الترجمات الأخرى،
فقد اعتمد مترجمها على النص
الأصلى الذى حصل عليه من نجيب
محفوظ نفسه، ولا تزال النسخة
المتداولة بالعربية حتى الآن ناقصة،
لأننا عرب.

عبده جبير

قال، والمعهد على الرواية الذى تغرق
مده رائحة الحكايا، فعلا، وماذا كان
الخلافا؟ وقد شالت عريات الأسعاف
«المطوحين» على الثقافات وجرت بهم
صارخة إلى القصر العتيق، قال، والمعهد
على الرواية العاشق للروايات، كان
للخلافا حول أنه كيف يجوز لرجل أن
«يشخص» فتاة، يصف عينيها السديارين،
وقوامها الفارح، وشفتيها وجيدها
وخصلات شعرها، ومن يعرف وربما
«غنجها»، ويثبت من روحه حياة، يثبت
في روحها حياة من روحه، كيف يخلق
فتاة وهو الإنسى المخلوق الذى لا يجوز
له أن يصف للخصر أو القد، الأنفاس أو
الظفرات، أن يرتكب هذه القطعة الشنعاء؟

وكان هذا هو المنظر في بداية القرن،
أما فى منتصفه، على المشارف
بالأحرى، فقد قامت حكاية أخرى، لم
تستعمل فيها النبائيت هذه المرة، بل
استعملت «اللقارير» فقد كان هذا هو عصر
اللقارير، بعد أن انتقلت البشرية من عصر
الشفاهية إلى الكتابة، وفعلت اللقارير قطعا
بالفعل، إذ عملت على جز أطراف منها،
واستجاب هيكل الثانى فحز أطراف
الرواية، قال، ونشرت مهلهلة ناقصة، بل
وحجبت عن الناس، حتى استجاب شاب
فر، فحز السكين فى رقبة الراوى ذات
عصرية اكتنفها الضباب، فسالته الدماء،
لا من رقاب الأفندية هذه المرة، بل من
رقبة كاتب الروايات الذى ظن أن الزمن
قد مضى وتحرى، وأنه قد نجى بقلعه،
بالفعل، وهذه المرة، لأنه ظن أنه من
حقه أن تكون له روايته للقصص الشجي،
كما أنى عازف ربابه يروى قصص
الأنبياء على طريقته، أن يستلهمها
بالأحرى فى عمل من الخيال، تقنيا مع
تقليد قديم فك هناك من أسفار حكى
روايات وروايات من قصص الأنبياء،
تلك التى، فى النهاية، يلتصق فيها الخير
على الشر، وهو هكذا فعل، لكن لأننا كنا
قد دخلنا عصر الظلام، أقصد عصر
الظلام بالأحرى، أقصد فى العمدة
الشديدة، فى الإنهيار، فى الحطام الذى
بين الأنقاض والجثث التى جرفتها



نجيب محفوظ القلم والسكين

إحساسات مواطن مصري

قالغضب الشديد هو الإحساس الذى تملكى عند سماع الغير، هو الغضب لمحاولة إهدار ثروة فكرية، لا أحب أن أقول ثروة قومية، فطلى قدر حبنى واعتزازى بمصر أرى أن نجيب محفوظ ينتمى للعالم، فالعقريات علمية كانت أم أدبية تنير للطريق للعالم أجمع أيا كان موطنها جغرافيا. أعطانا الله ثروة هائلة نهدرها بأيدينا أو نسمح لمتعدي أن يحد منها؟ هو الغضب نفسه الذى يدبلى حيلما أنكر اغتيال عمرو بن لخطاب وعلى بن أبى طالب ومبارتن لورث كينج ومالكوم إكس، بل وكل أشكال الظلم خاصة حيلما يكون مرتبطاً

بالعدوانية. أنا لا أعرف نجيب محفوظ شخصياً وإلا لفاق غضبى إحساس بالهفة الشديدة، فأنا شخص عاطفى أرى أن الصداقات والعلاقات الانسانية هي أعلى شئ في الوجود.

أقول للغضب هو أول إحساس انبائى، ولكن بالطبع الموضوع أكثر تعقيداً من حادث أو اعتداء على مفكر كبير، وهكذا بدأ الانزعاج والحزن يغررائنى، الانزعاج من إحساس أننى أنا أيضاً أعيش فى محيط لا يسمح بالتعبير الحر، بالكلمة الحرة، ويمتد على ما لا يتناسب مع فكره وأهوائه، هذا العقاب قد يمتد إلى حد التصفية الجسدية! أين نحن؟ فى الغابة؟ تحكمنا قوانينها! طالما تباهينا نحن المصريين بحضارتنا العريقة ونظمنا الحضارية الموهلة فى القدم ومصرنا الآمنة على مزال العصور. وفجأة إذ بمجموعة من البشر تهدد كل ما ألفناه وتعلمناه، ونرى الإعلام فى الخارج يصور ويحلل ما يحدث وفق هواه ويمالغه وتهدر من هذه المكثقة المشبعة!

أما الحزن فيلازمنى خلال الفترة الأخيرة، إذ لو صح أن مجموعة من شبابنا يحتل ويهدر بها هكذا لتهدر إمكاناتها وحياتها فى أفعال خاطئة ومحرمة بكل المقاييس، لو صح هذا فحن فى موقف جد حزين، فالشباب هو المستقبل والثروة، وهذه المجموعة تكن ومازال من الممكن أن يكونوا شعلة خلاقة تبعث الحياة والإبداع بدلاً من الموت والدمار.

تمننا الله جميعاً برحمته وهده. ■

عفت يدر

أساذ الرواة بجامعة
الإسكندرية

الكلمة ومنها القهر الاعتداء على محفوظ وسيقاق التقالييد

قتهديد

أحدث الاعتداء على نجيب محفوظ موجات واسعة المدى من الغضب والإدانة، ليس فقط بين المثقفين بل فى دوائر الجماهير البسيطة أيضاً. ولربما كان اتساع نطاق الغضب العام والإدانة المسامة يرجع إلى شخص «محفوظ» نفسه، ليس كمبدع فذ وكأول عربى حصل على جائزة «نوبل»، بقدر ما يرجع إلى السمات الشخصية الذميلة التى يتسم بها مبدعنا الكبير؛ فهو مسالم وأبن بلد وصاحب نكسة وجع الأدب وشديد التواضع، بالإضافة إلى أنه شيخ جاوز

الثعابين من عمره، وللمعيار الكبير في ثقافتنا احترام كبير.

بيد أن ما نحاول التركيز عليه هنا، هو إثارة عدد محدود من التساؤلات التي نراها بالغة الأهمية حتى من حيث الطرح، بغض النظر عن الإجابات. لماذا فوجئ الناس بهذا الاعتداء؟ أليست هناك مصادرة قديمة تحمل الإذانة من جانب الأزهر لأحد الأعمال المهمة **لمحفوظ** رهي «أولاد هارثا»، ولم يعدل الأزهر عن هذه المصادرة / الإذانة حتى بعد نوبل؟ أليست هناك فتوى شائعة ومطلقة من صفى الجماعات؟ بتكثير **محفوظ** ومن ثم هل منه؟ أليس المدخاخ العام للسادق هنا، هو مدخاخ المصادرة والإذانة بدون مناقشة وبدون منحصر لأي عمل فكرى ذى قيمة طالما يثير هذا العمل إصمالم العقل والنقد وعدم مسايرة الخلف؟ أليس ثمة من التحريض ضد التوير ورموزه التكفير مما يذاع في برامج الإعلام المكتفة، وفي المكتبيات الصفراء وفي أشرطة الكاسيت وعلى منابر المساجد؟

فى تقديرنا إن كل ما أورثناه كان كفيلا بتوقع الاعتماد على **محفوظ** وغيره من رموز التوير، بيد أن السبب الرئيس فى عدم التوقع هذا، لهر خال عام فى التقدير، نرجحه إلى عيوب بالغة الخطورة فى البنية العقلية السائدة منذ قرون طويلة، على الرغم من اتساع نطاق التعليم الشكلى والمؤسسات الثقافية الغير فاعلة والإعلام (أو قلقل) بسبب الإعلام). نحن بلا ذكره تمى الخبرة وبالتالي لا تفيد منها. نحن لا نعلم من درس التاريخ؛ ومن ثم نحن أعجز من أن نحسب حسابات المستقبل.

وإذ يكون ذلك، فإن فحس ما يحيق بالمبدع وبالمفكر المعاصر من قهر مزودج، من جانب **السلط** ومن

جانب **سلفاء العامة** على حد السواء؛ فإن فحس هذا القهر فى سياق التاريخى وعلى ضوء التقاليد التاريخية المتجذرة لهو أمر كبير للغاية فى إنعاش الذاكرة للجماعية لأمة. فالقهر الذى يعانیه المبدع أو المفكر صاحب الرؤية التويرية اليوم، إن هو إلا امتداد لتاريخ دموى مستمر، عاناه أسلافنا منذ بواكير الدولة وحتى الآن، فيما عدا فترات ذهبية قصيرة تعد من قبيل الاستثناء الذى يؤكد ويوضح الخط العام.

القهر المزودج:

تنويعات على

لحن قديم مستمر

نعتقد أن العصر الذهبى للمبدع العربى من حيث بعد الحرية، كان عصر ما قبل تكوين الدولة المركزية منذ للمكين للإسلام، حيث كان المبدع لا تقيد قواعد عامة تقوم على حمايتها سلطة دولة ما؛ غاية ما كان يقيد هو تقاليد القبلية، وليس من النادر فى التاريخ أن يهرى مبدع على إفسار هذه التقاليد

أما وقد ظهرت الدولة المركزية ولأول مرة فى مجتمعات تقوم على القبلية، فقد بنا مدخاخ من القيود التى لا قيام لدولة إلا بها. وإذ تكون هذه الدولة قد قامت على عقيدة تقدم التفسير الأود والصارم لكن وللمجتمع جميعاً، فإن هامش الفروج أو التمرى أو التردد أو حتى مجرد إصمالم النظر، يغدو هذا الهامش محدوماً أو يكاد. وإذ يتعلق التفسير الأود والصارم بالمقدس الإلهى، فإن رد قل الدولة وكذلك رد قل الجماهير، ضد أية محاولة للجدل أو للمناقشة يكون السيف بلا منازع، كلوع من الجهاد فى سبيل حماية المقدس. وإذ تكون السلطة ذات طابع قبلى متميز أو تعبر عن شرائع اقتصادية لجماعية متميزة، فإن سلاح القهر الذى تملكه يمتد ليطال أى نوع من

الخروج على ما تستلته السلطة من قواعد لحماية أركان دولتها، حتى إذ لم يمس هذا الخروج أى مقدس، ومن الأيسر والأكثر جدوى للسلطة فى مجتمع يستغرق مناخ المقدس أن يصيغ أى خروج على السلطة بأنه خروج على المقدس، ومن ثم يكون التصدى لهذا الخروج جهاداً دينياً يبدل دم الفجار، على أيدي السلطة أو على أيدي بسطاء وسفهاء العامة المعتنلين؛ تستوى الأمور والتنازع.

ولعل هذه الصورة التى رسمناها. أنفاً ويؤجاز. ليست صورة بلاغية، بقدر ما هى تكليف لصورة واقعية لتاريخ العلاقة بين المفكر المتمرد أو الفاجر وبين الدولة والجماهير المتضلة، منذ البدايات المبكرة للدولة. ولعل من أيسر الأمور اختيار أمثلة توضيحية من تاريخ معاناة القلم والفكر والكلمة على مدى تاريخ الدولة وحتى الآن، فالحديث حتى التى أوردنا **فقهاء السلطة ومؤرخوها** أكثر من أن نحصى أو أن يحاط بها؛ وهى - أى الأحداث - أروى ما تكون بحيث لا تحتاج إلى أية مهارة فى الاستدلال، ومن هنا فإن الاكتفاء بأمثلة قليلة ذات دلالة تكفى عن الاستعراض الشامل والمسرح المستقصى.

وفى قاعدتنا، فإن الأحداث المعروفة التى جرت وقائمه فى السقيفة لدى اختيار الخليفة الأول، وإن كان قد تم احتواؤها بسلام من الناحية الشكلية، كانت تنبئ بفتر خطيرة تسم طبيعية وتركيبية السلطة الفردية المستبدية؛ كما لا يمكن إنكار ما تركته أحداث السقيفة من شجن ومرارة فى نفوس الكثيرين آنذاك.

وتكفى الإشارة السريعة إلى أحداث الفتنة الكبرى؛ وإلى الجوه الذى العربى المتصلة بين خصوم الرأى منذ هذه الفتنة لقرن وعددا. حتى إن هذه النزاعات المسلحة والحروب شملت بعضاً من أبرز



نجيب محفوظ القلم والسكين

رمز أهل البيت الكريم والمعتزة الشريفة، على ما تفصله التأريخات المعتمدة.

كما تكفى الإشارات العجلى إلى نشوء الفرق والمال والنحل، والصراعات الدموية التي جرت وأتهكت الأمة أزمنة طويلة.

ومن أسف ومن عجب معا، أن هذه الصراعات والشورات، لم تلج من الاشتراك فيها حتى أكثر الفرق الإسلامية عقلانية وتعنى بها المعتزلة، ولذا فى أحداث محنة خلق القرآن، أسانيد وأدلة واضحة وعديدة، وإطالما أكتوى فقهاء ومبدعون ومفكرون وشيوخ من المتصوفة بنير القهر من جانب السلطة ومن جانب سفهاء العامة (بالتحريض دائما)؛ وتكفى الإشارة إلى أسماء معروفة، مثل «ابن حنبل»، «الحلاج»، فى الشرق، و«ابن خزم» و«ابن رشد» فى الأندلس والغرب.

وهنا نثير تساؤلا عن مسارات الخط البياني للحرقات الفكرية، وقد انقضت الصير الوسطى منذ أمد بعيد، وقد لجأنا إلى التحديث والمعاصرة منذ أمد بعيد أيضا!

نزع من هذا الخط البياني لم ينله الكثير من التطور؛ فإن كانت الدولة الحديثة قد اضطرت إلى إصدار دساتير عصرية وإلى تبني مواثيق دولية فى حقوق الإنسان؛ فإن هذا كله بجىء - فى

تقديرنا - من باب التباهى بالحدثنة والجماعات الدولية، وليس أدل على هذا، من التشريعات الفرعية والدرسانية القانونية المقيدة للحريات، والتي لا تترأى إلا لعيون الخبراء ولدى التصدى لكل حالة على حدة؛ بحيث لا ترسم صورة قائمة أمام معظم الجماهير، الذين لا يتعاملون - مباشرة - مع هذه التشريعات.

كما نشير إلى تباين الجهات المختصة بالتصريح أو بالرقابة أو بالمصادرة، واختلاف قراراتها والإجراءات أمامها؛ وإن كان ينظمها خط عام من المصادرة السافرة أو المتعنة، إذا مست الكلمة أو العمل الإبداعى هذه الدائرة المحرمة (المقدسة)، وكثيرا ما تتسع هذه الدائرة لتشمل أوهاما كثيرة، ليس فيها مساس بالمقدس، وإنما الأمر لا يخرج عن باب الاحتياط والكسل العقلى والتلنعلع البيروقراطى!

على أن ما يهمنى هنا أمر على جانب كبير من الأهمية والخطر معا يتعلق بالمناخ الفكرى العام الذى يسود المجتمع خلال فترة زمنية ما، من حيث الاتجاه إلى الامتتارة أو - بالعكس - سوادة أطر التخلف والتراجع والردة، فحينما يكون مناخ الاستنارة هو السائد، أو حتى مسموح به أو متسامح معه، تقل وقائع القهر عند الفكر أو المبدع المستنير سواء من جانب السلطة أو من جانب سفهاء العامة. والمكس وإرد وصحيح، عندما يسود مناخ الردة والجهل والعداء للاستنارة. وهنا نعد إلى إجراء مقارنة سريعة بين المناخ الفكرى العام الذى ساد مصر منذ بدايات التنوير فى أواخر عهد الخديوى اسماعيل فى النصف الثانى من القرن الماضى وحتى عقود قلائل خلت. هذا المناخ كان يتم بقدر مرضى من الاستنارة، تسمح بالحوار والمحاكاة؛ وحتى إذا بان بعض القهر أو لاح فى

الأفق، فسرعان ما يحتوى بأقل قدر من الضرر، ونكتفى بالإشارة السريعة إلى قضية على عبدالرازق وقضية «طه حسين» فى عشرينيات هذا القرن. أما عندما يسود مناخ ظلامى جهول مثلما هو سائد حاليا ومذ بصنع سنوات، وعندما تروج كتب ومصنفات معطوبة ومقشوشة وجاهلة وضارة من أمثال، التعامل مع العقاريت والجان وعذاب القبر ونحو هذا من الهراء؛ وعندما تفتح منافذ الإعلام الرسمى وأوسع لطائفة من المهيجين الجهلاء المغرضين ممن يتمسكون بمهابة الدين؛ فإن المناخ العام يسمح بزيادة القهر على المنكر والمبدع المستنير، ليس فقط من جانب الهيئات المتنفذة من السلطة، بل أيضا - وهذا هو الأهم - من جانب سفهاء العامة والصفلاء والمرترقة بل وبعض المختلين عقليا.

هنا يكون على الدولة واجب خطير، وهو أن تتدخل لدرء ولحصر هذا الخطر الظلامى، ليس على الصعيد الأمنى فحسب، بل يجب أن تشمل أطر الوقاية دوائر التعليم والثقافة والإعلام.

أما المثقفون والمبدعون المستنيرين، فعليهم التصدى بحزم، والصمود بجسارة فى معركة التنوير؛ تنوير السلطة وتنوير سفهاء العامة على حد سواء. ■

على فهمى

عن المناف الزائل

وتحت مظلة قانون الطوارئ - التنكيل بأى شخص تشتم منه اخلاقاً جذوياً غير مسموح به حسب قانون لاحتها المتغير.

هل نحاكم فقهاء الدولة من القانونيين والمشرعين؟

الشيء نفسه حاصل مع الراديكاليين الذين يأخذون عن مشرعهم وفقهائهم الفتاوى التي تبيح لهم التنكيل بالمختلفين معهم دون أى شعور بعذاب الضمير أو بالذنب، لأن ثمة غطاءً نظرياً مفترساً يستندون إليه - إننى - ولست بالطفل للصغير - أمام الممسكين وأغشى الضابط، أغشى أن يهيننى أمام الناس، وإذا حدث وقطعها ضابط المرور أو ضابط التنقيش على تحقيق الشخصية، على أن أبطل الإهانة أو ألبس محولاً الإهانة إلى نكتة، فهو يمثل المؤسسة التي تمتلك حق القهر والقمع، تمتلك العنف المنظم، كما تمتلك التجاوزات الفردية التي أصبحت جزءاً من النص التشريعى بحكم الممارسة المتكررة.

إن أى موظف فى الدولة مهما هانت وظيفته يمارس عتفه وقمعه للعباد، إن كان مختصاً بيسهيل أمر من أمورهم؛ أليس هذا عدوان سافر وإرهاب مسكوت عنه.

نخلص من ذلك إلى أن الدولة تصارب كل راديكالية كى تنفرد بحق العنف والقهر والإرهاب، وأنا ضد كل عنف وقمع وإرهاب سواء أكان صادراً عن متعصب ضيق الأفق وجاهل أم صادراً عن مؤسسة أمنية أو رقابية.

أقرأ نجيب محفوظ كما أقرأ ألف ليلة وليلة وحمزة البهلوان، هذا الكمال المبهر والبعيد فى الوقت نفسه، يثيرنى المقول الذى يدفع محفوظ، إلى الكتابة: «إعادة تنظيم العالم عن طريق تفسير أو إعادة تحديد وتبرير العلاقة مع المطلق،

وإعادة تعريف الأخلاق - قيم الخير والشر والعدالة».

هذا المقول - القاسم المشترك للأدب الخالد لم يتجسد فى أبداً العربى إلا فى «ألف ليلة وليلة»، وبعض القصص الشعبى مثل سيرة «عندرة»، وأبى زيد الهلالي، مع تفاوت فيما بينها، ثم عاد ليظهر جلياً فى أعمال «محفوظ» الذى حاول أن يكتب سيرة مصر القديمة فى مشروع روايتى أنجز منه ثلاث حلقات ثم عدله ليصبح المشروع سيرة مصر الحديثة.

أقرأ نجيب محفوظ لأؤمن فى تلك الحقب البائدة التي رصدها وحلها فى فترة زمنية لا تتجاوز الستين عاماً، أؤمن ذلك القدر الهائل من العنف والعمق وأفكر فى الحقبة الآتية المعيشة بكل طغيانها وعنفها ولا معقوليتها، من خلال عين «محفوظ» فى «القاهرة ٣٠»، «الحرافيش»، «ثرثرة فوق النيل»، «الكرنك»، أفكر فى القوانين والأعراف والقيم والمبادئ التي تشكل باطن المجتمع فى هذه اللحظة وأحاول حل شفرتها لأعرف أين أضع قدمي وما هو موقعي من تيار مندفع جارف وسيل.

نجيب محفوظ يساعدنى كثيراً هذه الأيام. ■

كريم عبدالسلام

فمن الصعب أن ندبى اليد التي تجرأت على نجيب محفوظ دون أن نطرق لإدانة التراكمات والدوافع والتمهيدات التي تشكل فى مجمرها الجسم حامل اليد المجرمة. المعتدى وسكوته شيء واحد، أداة تمسك بها يد أخرى، أضغ، يمكننى أن أسميها، ولا أكون متجاوزاً إن قلت: إنها تصالف إرهاب الدولة وإرهاب الفقهاء فى هذه اللحظة المتعدية من تاريخها، تصالف غير مقصود أشبه بتماس اليابان والولايات المتحدة لكون الأرض كروية.

التماس بين الدولة والراديكاليين وأتى من أن الدولة يمكنهنا - فى أية لحظة



نجيب محفوظ القيم والسكين

أصدا على أصدا السيرة الذاتية لنجيب محفوظ

ف لا شك أن هناك عالماً خاصاً صنعته لنفسه وبلفظه نجيب محفوظ. عالماً لا يستطيع أحد أن يدخل إليه، عالماً يستحيل على صاحبه نفسه أن يخرج منه.

إن هذا العالم الفريد من الأفكار، والتركيبية الثقافية، والإدراك الراعى لقيمة الزمن، هو عالم نجيب محفوظ الخاص.

وتلك الخصوصية العقلية هي التي دفعته نحو سדרه مذهبي العالمية. تلك العالمية حولها صاحبها إلى نقطة منجز من محاولات انتهاك خصوصياته.

وعليه فقد تحول عقل نجيب محفوظ وسيرته الذاتية إلى إشكالية وعبارات مشفرة وقطاعات من نماذج شخصيه ولغة قديمة معقود عليها حديثاً تحتاج لك شفرتها وحل ملاسها.

وتصور بعضهم أن الرجل أسلمته السنون إلى رغبة قراءه، وحثمية كتابة سيرته الذاتية. ويعترف فيها كما اعترف عباس العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ويحيى حقي وميخائيل نعيمة^(١).

وأفسحوا المجال لمطالعة أسرار صاحب الأسرار.

بل تصور بعض آخر أنها نوع من أنواع تجليات الذاكرة^(٢) أو خدعوا عندما واقفهم على أن القراء يقرعون لأول مرة عملاً أدبياً له على أنه هو بطله^(٣).

بل إن أمر السيرة الذاتية بمفهومها التقايي المحاد أشد رفضاً علده الآن من ذي قبل، وأكثر خصوصية، خصوصية الشيوخ المدافعين عن ممتلكاتهم الخاصة من عبث الفضوليين.

فهو عندما يقر أنها سيرته الذاتية، علينا من خبرتنا معه أن نفر أنها ليست سيرته الذاتية.

فنجيب محفوظ لم يكتب صياغة لسيرته بل أعاد صياغة التاريخ الإنساني كله مدخلاً الإنسان كبعد ثالث للزمان

والمكان وعليك أن تبحث عن ذلك الإنسان. في نفسك أنت.

فأصداره ليست إلا تأملاته في أصوات الرجوع في خلاله لأحداث التاريخ البشري كله.

فبعد أن حكى قصة الإنسانية من خلال الحارة قبل حصوله على جائزة نوبل وأراد أن يكتب، ما هو يقدم نموذجاً جديداً يحكى من خلاله تاريخ الإنسانية، أكثر بساطة، أكثر عمقا من خلال سيرة ذات. واعتقد بعضهم أنها سيرة نجيب محفوظ الذاتية وكعبده ترك المرافيش يعتقدون ما يعتقدون على قدر عقولهم.

تلك هي الرؤية الطولية المفرطة في الخصوصية، هي المنهج العقلي عند نجيب محفوظ.

فهو يقدم صياغة أدبية جديدة للتاريخ من قاع النقص طارحاً [طارحاً] يخرج فيه فكره.

وحتى تكون أكثر موضوعية يجب للعرض بالتحليل الرمزي المؤكد للمعنى المتقدم في أصدا السيرة الذاتية على النحو التالي في:

ساعى

البريد:

في تلك الليلة من ليل الكهف اشدت الريح وانهمر المطر ولاعبت



دفقات الهواء المتصلة من المدخل ذوابات
الشمع فحسقت القلوب بعطف. ومدوا
الأبصار إلى المدخل وانتظروا فإزداد
خفقان القلوب. وهمس أحدهم. ويقولون إن
ليلة هذا العام مباركة. وتطلعت القلوب
إلى المدخل بكل مسا تلك من قسوة.
وترامى إليهم صفيير فهبوا واقفين وعند
ذلك دخل ساعى البريد بزيه المألوف
وحقيقته يكاد يغرق في الماء الذى تشربته
ثيابه. ويهدوه أعطى كل يد ممدودة
رسالة. وذهب دون أن يذس. وفضوا
الظروف ونظروا فى الرسائل على ضوء
الشموع وجدوها بيضاء لاشية فيها.
وعلق عبد ربه: «العتقى للصابرين».

«فى تلك الليلة من لىسالى
الكهف، تلك الليلة الرمز للزمن فى حياة
الإنسانية التى ينتظر فيها رعى أو نداءً
خفى أو رسول أو نبى والكهف ذلك
المكان الذى تعود الإنسان أن يلاقى فيه
وحى السماء وتخرج منه الرسائل
السمائية. وهو المكان الذى يهرب إليه
الإنسان عندما تقسم عليه الطبيعة أو
يقهره بوجسه. فالكهف هو أول بيت
للإنسان على الأرض يحميه من الطبيعة
وهو حيث خرج الأنبياء وهو حيث هرب
أهل الكهف من اضطهاد الملك دقيانوس.

اشتدت الريح وأهمر المطر.

هى لحظات طغيان الطبيعة وعجز
الإنسان عن مواجهتها فيكون للجوء



نجيب محفوظ القلم والسكين

للكهف إما ليأمن الإنسان الطبيعة بطايرها والحيوانات أو بحثاً عن سبب ميخافزقي خلف تلك الظواهر. ومن هنا عرف الإنسان الله ونشأت العبادات في أول صورها معتمدة على ملكة الاستحياء وتلتها الطوطمية (٤) وعبادة الظواهر الطبيعية من رياح ومطر وشمس وجبل.. ولاعبت دفقات الهواء المتصلة من المدخل ذوابات الشمع فخفقت القلوب بعنف،

إن الإنسان عندما دخل الكهف ليأمن شر الطبيعة أو بحثاً عن الله لم يفصله الكهف عن الطبيعة خارجه بل اقتحمت عليه الطبيعة خلوته التي أوقد لها الشموع في صورة دفقات هواء متصلة حركت ذوابات الشمع. رمزاً للمادة والطبيعة بأهدابها المسرلة إلى الروح في حتمية البناء الإنساني من روح وجسد كضرورة لمعرفة الله عنهم، ثنائي يقوم على الروح والمادة لترجمة معنى الحياة (٥) وذلك التداخل يتعكس في صورة تحريك قلب الإنسان بعنف.

«ومدوا الأبصار إلى المدخل وانتظروا لآزاد حقائق القلوب».

هذا ترجمة رمزية للدافع الإنساني للدخول إلى الكهف السحولي إلى انتظار بعد الأعمار والتطلع للجابة على السؤال إما من الطبيعة خارج الكهف أو من

مجهول يكثف عن نفسه بالدخول. وهي مرحلة تهيلة للفس البشرية لتقبل الرسائل السماوية ويلوغها النصح الإنساني ولكتمال تطور عقلا لفهم الظواهر الكونية من ناحية أخرى.

وهمن أحدهم.. يقولون إن ليلة هذا العام مباركة.

وما البركة إلا في ليالي نزول الوحي على الأنبياء. فهي ليلة رموز تصل أصداء ليالي مخاطبة السماء لأهل الأرض.

«إنا أنزلناه في ليلة القدر» وما أدراك ما ليلة القدر» ليلة القدر خير من ألف شهر» تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر» سلام هي حتى مطلع الفجر» (١) «وتطلعت القلوب إلى المدخل بكل ما تلك من قوة، هي عملية للتصعيد الدرامي لتاريخ العلاقة البشرية مع الله وهي الحالة التي ينادي فيها الإنسان السماء أن تتدخل بصورة مباشرة (٧)

«وترامى إليهم صغبر فهبوا وأقنن» هنا مشهد يرمز لأعلى لحظات الحدث الذي سوف يعقبه لحظه التنوير في الدراما الإنسانية من تمهيد لدخول شخص جديد على مسرح الأحداث بالصغير الذي هو موسيقى تصويرية تكتسب معها أنفاس الإنسانية متروقة مع حركة الجموع البشرية كرد فعل نبادلي بأن وقعت على أهمية الاستعداد للقاء من الغيب.

«وعند ذلك نخل ساعى البريد بزيه المألوف وحقيبتة»

رمزاً للمبعوث إلى البشر «جبريل» ساعى السماء لدى الإنسانية بصورته المتكررة دائماً والتي يدخل بها الكهوف للأنبياء في زيه اللزرائي المتناسب مع طبيعته المتميزة عما بالكهف. زى ساعى

البريد الأشبه بالزى العسكري دليل الخضوع الصارم للأوامر وضرورة إيلاغ الرسائل لأصحابها.

«يكاد يفرق في الماء الذي تشربته ثيابه» تأكيداً على أن ساعى البريد من طبيعة غير طبيعة القابعين في الكهف واستطاع أن يواجه الطبيعة لأنه قادم من وراء الطبيعة لمن اجتمعوا في الكهف فهو لم يفرق بل كاد.

«ويهدوم أعطى كل يد ممدودة رسالة. وذهب دون أن ينهس».

تكتشى أصوات الصغبر ويسود مسرح الإنسانية هدوء والأيدى ممدودة تلتقط الرسائل فساعى البريد لا تصح رسائله إلا لمن يطلبها. تلك الأيدي هي صدى لأيدي الإنسانية جمعاء عبر تاريخها رمزاً للحظة التي استجابت فيها السماء للإنسان حيث دخل الكهف ليأمن وليؤمن. ليأمن شر الطبيعة وليؤمن بما وراء الطبيعة.

«وفضوا الظروف ونظروا في الرسائل على ضوء الشموع».

رمزاً لأن الإنسان عرف الله من خلال شموعه السابق إشعالها. عرفه بالوازع التأمل عرفه بالفطرة التي جبل عليها «وجدوها بيضاء لاشيه فيها» رمزاً للحظة التنوير التي تكشف كل مبهمات السياق في إجابة احتمالية تستوعب الصياغة الدرامية للإنسان ذلك المخلوق الهابط من السماء فهي. إما أنهار رسائل بيضاء بمفهم النقاء الفطري الخالص أشبه ببقرة بلى إسرائيل.

وكان الأديان في صورة رسائل ساعى البريد يمكن ويكفي قراءتها على شموع الفطرة الإنسانية لا اختلاف بينها سوى في الزمن الذي دخل فيه الإنسان الكهف وفي الأيدي التي امتدت وتنازلتها. هذا أصداء الصورة المتكررة لرسائل السماء.

أو من ناحية أخرى أن السماء لم تقل شيئاً في رسائلها سوى أن أعلنت عن نفسها ببعثها لساعي البريد وعليكم أيها البشر أن تقرأوا ما تشاءون على ضوء شعور تحريك ذواباتها دقات الطبيعة.

أو من ناحية ثالثة أن الحقيقة تكمن خارج الكهف حيث الريح الشديدة والمطر المنهمر حيث المعرفة والذهج العقلي القائم على التجربة والمشاهدة والاستنتاج.

«هتف عبد ربه، العليبي للصابرين، هنا يظهر البطل في آخر المشاهد فبعد ربه ليس عبد الله أي أنه صدى لتجمع صور العبادات ورمز للربوبية من «غنوصية» قائمة على عبادة العقل والمعرفة إلى «مانوية» قائمة على عبادة السلف، عبد ربه صدى لأصوات ذلك المابد الذي يهتف أن للنهاية التي سيعرف عندها الإنسان حقيقة الريح والمطر خارج الكهف والشعور والرسائل داخل الكهف تحتاج إلى صبر فهي حتى بعد دخول ساعي البريد حاملاً رسائله لم تقدمه بمعرفة الحقيقة.

* خاتمة

*** أين سيرة نجيب محفوظ الذاتية هنا؟ فإن قلنا إنه عبد ربه فهذا يجعلنا ندخل دائرة البحث عن نجيب محفوظ ثانياً داخل شخص قصصه.. وعليه فهي ليست ذاتية صريحة كما توهم بعضهم، إن أصداء السيرة الذاتية ليست إلا رمزاً لفكر عالم نجيب محفوظ الخاص يطرح من خلالها أفكار تحمل دلالات أكبر غموضاً من دلالات (الجيلاوي والزعبلاوي وجيل ورقاعة وقاسم وعرفة وعم عبده.. الذي يربط عولمة الثروة بحل على سطح الدليل له أن يربطها أو يحلها) إنها رموز في ثوب جديد يطرحه سامع للصدى مجدداً بعدما ظن بعضهم أنهم انتهروا من حل شفرة عالم نجيب محفوظ.. فهذا هو الرجل يضرب الحرافيش بعصاه ضاحكاً لهم واضعاً يده على أذنه ليروهم أنه نصت لهم قائلاً:**

آه.. بينما هو يهني نفسه من داخله بأنه أفلح في الصياغة المتعددة المناهل

محولاً من لغز إلى لغز جديد تستحيل معه المفاتيح التي صنعها الحرافيش من قبل الدخول إلى حياته منحويين إلى اعوان في حارة نجيب محفوظ. لا يعرفون فتوتهم تالها أم تائباً. ■

الهوامش:

- ١ - على بركات، اعترافات أدبنا في سيرهم الذاتية، نهضة.
- ٢ - يحيى الزخاري، حدى الكلمة، مجلة الإنسان والتطور ٥٨.
- ٣ - جمال الفيضاني، حوار مع نجيب محفوظ، أخبار الأدب ٢٨.
- ٤ - عباس العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية.
- ٥ - علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب.
- ٦ - سورة القدر.
- ٧ - جفرى بارندر، وآخرون، المستندات الدينية لدى الشعب، عالم المعرفة ١٧٣.

نجيب محفوظ القلم والسكين



إضاءات نجيب محفوظ

- ١ -



صالونات تصفيف شعور للنساء خاوية. تجار العطور يفسلون. باعة الزيوت الماردة الرائحة يملئون الطرقات، تنفذ إلى الأنف من ثياب الرجال شياطين رجيمة. الصابون مكس في المحلات لا تمتد إليه يد.. النساء متعقيات. أذياهن تسف الحراب. الأولاد لا يلعبون في الطرقات. المقاهي مغلقة. الأبواب موصدة. البصاصنة تطلع على الأفئدة. الرجال نادمون.. يذكرون خطاياهم. بعضهم يذهب للبيوت لمراقبة من فيها، والتجسس على ما فيها. الصور حرام.

الأبهة رجي. هذا الصبي غير محرم. هذا الشيء محرم. جلاتين المريات من حوافر الخنازير. في الخلاء يكثر الأنبياء. يقسمون الشوارب، ويعفون الهي. يلعبون جلايلب قصيرة، وسراويل طويلة، ناصع بياضها نسر الناظرين. يتدفقون فصاحة خالية من كل حس.. خليطا مسموما من التنبؤات الفامضة، والتأنيبات القاسية، والخرافات، والأحلام، والرموز. للناس لا تفهم، لكنها تص. تهرى وزاء سحر الغموض والإنغاز والإبهام. على استعداد لأن يقتمروا للأنبياء أموالهم.. أولادهم.. حياتهم أمر فوق العادة، أن ترى وسط تلك الأهواء، والاصطدامات، والتخيلات، واضطراب الأفكار.. شايبا يتوقع أن تكتحل تلك القوة عند اختبارها في الأوقات الحرجة. وإذا وجد فلا بد أن يكون نظر بشيء من الازدراء إلى ذلك الذي. أحيانا يخيول إلى أنى أراه. يجلس في أحد المساجد. مكتبها صامتا. يدرس المنظر الجانبي لذلك النبي الذي يعتلى المنبر، ويهدد الظالمين.. والنساء.. والأطباء.. أعداء السماء.

انتابني هذا الكابوس، فور سماعي نبأ الاعتداء على نجيب محفوظ. والغريب أن الشاب الذي رأيته كان تجيب محفوظ نفسه. هو شاب. دائما.. في نظري.. متحفق الحيوية حتى في

شيخوخته. أبني وأبني.. ابن مصر وأبوها.. حوريس وأوزوريس^(١).

- ٢ -

تخرج محفوظ في «قسم الدراسات الفلسفية» بكلية الآداب عام ١٩٣٤، وقضى عامين في إعداد رسالة لنيل الماجستير عن «مفهوم الجمال في الفلسفة الإسلامية»، بإشراف الشيخ مصطفى عبدالرازق، لكنه انصرف عنها إلى الكتابة في المجلات والصحف، وأهمها: «المجلة الجديدة» الشهرية التي كان يصدرها سلامة موسى ما بين عامي ١٩٣٢، ١٩٣٩، والأسبوعية التي صدرت ما بين عامي ١٩٣٤، ١٩٣٨، ومجلة «المعرفة» الشهرية التي كان يصدرها عبد العزيز الإسلامبولي بين عامي ١٩٣١، ١٩٣٤. و«الجهاج» اليومية، و«كوكب الشرق» الأسبوعية، و«الثقافة» الأسبوعية التي كان يصدرها أحمد أمين ما بين عامي ١٩٣٩، ١٩٥٢. وكان في هذه المطان يزاج بين المقالة الفلسفية والأدبية، وكانت أكثرها اغترافا من مداخل الفلسفة تلك التي تنشر في «المجلة الجديدة» الشهرية. ولابد لمن يتعرض لبدايات محفوظ أن يفتر بحدأ لهذه المقالات التي تعد مدخلا مهماً لأفكاره ومعتقداته وآرائه.. أراه في الفلاسفة والفرق الصوفية واللغة والفن والثقافة والجمال.. وأفكاره عن الله

والمجتمع والحب والجنس والأخلاق والرائى البشرى وقوانين الطبيعة والعقل والشعور والحواس والشخصية.

مأله **فؤاد دوارة** عن أسباب اختياره لقسم الفلسفة، فأجاب: «كان الأدياء الذين أثاروا في، وأنا في أواخر المرحلة الثانوية، يمثلون ثورة فكرية أكثر منها أدبية، فطه حسين وسلامة موسى والعقاد قدموا لنا أفكاراً ومناهج فكرية أكثر مما قدموا لنا نماذج أدبية. وحتى الأدياء والشعراء الذين وجهونا إلى الاهتمام بهم ك**أبي العلاء والمعتبى وابن الرومي** يغلب عليهم الطابع الفكرى. وعلى منو تأثرى بهذه الأفكار يتضح سبب اختياري لدراسة الفلسفة. على أنى لم أهمل قراءة الأدب أثناء دراستى للفلسفة، وساراً فى تراوم طوال فترة الدراسة، وإن كانت الغلبة للفلسفة بطبيعة الحال، وبعد التخرج مررت بفترة تنازع بين الفلسفة والأدب عذبتي كثيراً، وأحسست أن على أن أختار بينهما، وبلفت هذه الأزمة قمتها وأنا أهد راستى للماجستير مع المرحوم الشيخ **مصطفى عبد الرزاق**... ققطعت العمل وأنا فى منتصف الرسالة، إذ أحسست أن كل تقدم فيها يزيد من حدة التمزق المزمع فى نفسى»،^(١) ويعبر موضوع رسالة الماجستير عن حدة الأزمة إذ إن موضوعها يدور بين الفن والفلسفة.

بدأ **محمود** رحلته مع القراءة الحرة فى أواخر المرحلة الابتدائية وأوائل الثانوية. بقراءة للروايات البوليسية: «**ستكليس** و«**بوتسون**» و«**ملتون توب**»، وغيرها من الروايات التى كان يترجمها **حافظ نجيب** يتصرف، ثم قرأ **المنفلوطى** والروايات التاريخية التى كان يترجمها «الأهرام» لـ **ببول كين** و**تشارلز جارفيس** وغيرها. ووجد لديه الرغبة فى الكتابة قبل أن يتبين دوافعها. فكان يعد كتابة بعض القصص البوليسية التى قرأها ويكتب عليها اسمه. كما ألف «**نظرات**» و«**عسبرات**» على نهج **المنفلوطى**. ثم بدأ الكتابة الجادة. كمعظم الأدباء. بقرض الشعر. ولما استعصت عليه أوزانه حررها من قيوده. ولم تدم مرحلة الشعر طويلاً، إذ جاءت مرحلة اليقظة والتحرر سريعاً على أيدى الأفخاذ السابق ذكرهم وغيرهم. وحين قرأ: «**الأيام**» ألف كراسة سماها: «**الأعوام**»،^(٢) روى فيها قصة حياته على طريقة **طه حسين**. وفى حوار مع **دوارة** ذكر أنه مازال يحتفظ بالشعر والأعوام «وإن احتاجا إلى نبش كثير».

— ٣ —

فى عبارة شاعرية مرهفة أراد **توفيق الحكيم** ذات يوم أن يفرق بين النثر والشعر، فقال: «إن النثر هو النحاع والشعر هو روح النحاع». وإذا قلنا هذا

التعريف الموجز الملم الذى إنالناه كثيراً وعلى مدى أجيال.. إلى فن النص. فسوف نقول إن النص التطبيقي هو «النحاع» والنص الخالص هو «روح النحاع». وتوصل نجيب **محمود** إلى النص الخالص فى مرحلة مبكرة من حياته^(٣) الأدبية، لكنه كان قرأ **كافكا** و**جويس** و**بروست**. وفى مرحلة اليقظة عرف دروب النحر من طرق التفكير والتفريق السلبية، ونظر إلى الأدب العربى التقليدي نظرة جديدة، وتنبه إلى الأدب العالمى، وأطلع على نماذج أشبه ما تكون بالأمثلة للقصة الأقصورية، وعلى تلوحيات لأشهر المسرحيات العالمية وعلى مسرحيات **توفيق الحكيم** المبكرة. وعندما التحق بالجامعة مر بفترة تشبع بالقراءات الفلسفية، وكذلك بعد التخرج، مع رضوح ميله بعض النشء للقراءات الأدبية، حتى انصرم الأدب على الفلسفة فهذا دراسته بصورة منظمة معتمدا على كتب تاريخ الأدب العالمى مثل كتاب «**دريغولوت**». وبهذا درس الأدب قرناً قرناً دون التخصص فى أدب لمة معينة، فتوحدت نظرته إلى الأدب. ومنذ سنة ١٩٣٦ بدأ يقرأ الأدب الحديث الواقعى والطبيعى والتحليلى، ثم المغامرات الأدبية الحديثة كالتعبيرية عدد **كافكا**، والواقعية النفسية عند **جويس**، وإلغاء الزمن عند **بروست**. وفى حديثه



نجيب محفوظ القلم والسكين

مع دؤارة بعثير جويس وبروست عماد
الأدب الحديث في القصة .

وأثناء اهتمامه بكتابة المقالة قام
بتلخيص عدة روايات ومسرحيات، كما
قام بكتابة القصة القصيرة والرواية. على
أن المقال كان أسرع في القبول من
الأقصوصة، فأنصرف لكتابه بعض
الوقت كما سبق أن أوضحنا. وعندما
قبلت الأقصوصة لنصرف إلى كتابتها،
كما واصل كتابة الرواية. كتب حوالي
خمس مئة قصة قصيرة لم يرض عنها،
ونشر حوالي ثمانين، واختار منها ثمانى
وعشرين لمجموعته: «ممس الجنون»،
وكانت أول قصة كتبها بعنوان: «ثمن
الزيف». وبدأ في كتابة الرواية قبل
تخرجه، حتى جمعت لدية ثلاث روايات
قرأها سلامة موسى جميعا ولم يقبلها
وشجعه على الاستمرار في الكتابة. كان
لسلامة موسى كبير الأثر في تفكيره، فهو
الذى وجهه إلى العالم والاشتراكية، كما
كان له كبير الأثر في إتاحة الفرصة له.
وكان الأديب الوحيد الذى قيل أن يقرأ
مخطوطاته الروائية، وعندما قرأ الرواية:
«عبث الأقدار» سارع إلى نشرها في
عدد خاص من «المجلة الجديدة» كما قرأ
أولى محاولاته في القصة القصيرة، ونشر
بعضها قبل أن تهتم مجلة: «الرواية»،
ومجلة: «مجلتي» بها. ونشر معظم
قصصه الأخيرة بالصدورين الأخيرين،
إلى أن تفاسمت أزمة الورق سنة

١٩٦٩ وأغلقت «الرواية» فانصرف بكل
جهده إلى كتابة «الرواية».

ليس نجيب محفوظ إذن شجرة
وارفة بلا جذور، أو قمة سامقة بلا سفح.
وكان تكوينه واختياره الحردوره في شق
طريقه: طريق الحرية والخير والجمال.
ولقد تحدثنا عنه في مناسبات عدة
باعتباره أحد المحفدة للبررة لصفارى
«مصر القديمة» الذين مازالوا يذمّون
النقوش على النحاس، ويطعمون الخشب
بالعاج والأصداف، في دقة وقدره وصبر
معجز، مختارا المدنية مطلقا لعب
مصر، التى فهمنا ما من خلال أعماله،
أكثر من فهمنا لها من كتب المؤرخين
المحدثين، وهو يصور الأحياء الشعبية
بكل دقائقها وتفصيلها حتى استطعنا أن
نعيش - رغم اختلاف بيناتنا - في «خان
الخطولى»، و«زقاق المدق»، و«بين
القصريين»، و«قصص الشوق»،
و«السكرية». أكتأبنا حقيقين لها.. وظل
يعفر في الحارة المصرية حتى وصل إلى
أعماقها.. ومن أعماق الحارة المصرية
إلى استكهر لياترعى على عرش العالم.

- ٤ -

وقبل نويل عرفتم رمز الثقافة
العربية من هو نجيب محفوظ، وأوصى
له حسين كتاب الواقعية بالاقتداء به،
والامتهاد بفنه: «فلمت أعرف أسدق منه
تصويرا لحياة الشعب المصرى. ولست
أفك في أن كل قارئ أوسامع لقصصه
يفهم عنه في غير مشقة مهما تكن بيئته،
ومهما يكن خطه من الثقافة والتعليم..
وهو على ذلك يكتب بلغة قصصية لا
غبار عليها، وترتقى بقصصه أحيانا إلى
منازل الشعر الرفيع دون أن يشق على
قارئ أو سامع في شيء مما يكتب أو
يقول». وعندما حصل جون شتاينبك
على جائزة نوبل عام ١٩٦٢ أثنى العقاد
عليه وعلى زميليه السابقين له إلى

الجائزة: «فولكنر وهمنجواى، وتساءل
عن أسباب إعراض لجنة الجائزة عن
للكتاب العرب، ومنهم من هو أفرع من
شتاينبك إلى الذروة! ونجيب محفوظ
يضارعه - وقد يفوقه - في تصوير
شخصياته من أولاد البلد والسذج
والبدائيين المصريين». لكن النخلة العالية
يقذفها الأطفال - دائما - بالحجارة..
ونجيب محفوظ يتلقى حجارتهم بحذب
الأب الصلوف. وإن زاد القذف عن حده،
صده بروحه المرحه ودعاباته التى لا
تقهر، ولأن النخلة العالية تظل سامدة
مهما اشتدت رياح «السوم».. فسوف
يظل محفوظ شامخا.. متخذا من الرياح
لواقف (١).

كحبت هذا الكلام قبل أن تمتد اليد
الأمّة في محاولة مخبولة لاحتغاله.
وليس غريبا أن يصمد الرجل للمحاولة،
ويصر على صمود سلام المستشفى رغم
إصرار الناس على حمله إلى أن غاب عن
الرعى. وليس جديدا على محفوظ أن
يتحدث عن قاتله بتمتهى عفة اللسان.
فهو لا يسميه القاتل أو المجرم وإنما
الشاب. وأن يتحدث عنه كابن صال
بحاجة إلى الرعاية والقويم. يقول
لسلماوى: «إننى لم أر الشاب الذى اعتدى
على.. لم أر وجهه.. الذى حدث هو أننى
وأنا أهم بركوب السيارة لأذهب لموعدى
مع أصنقائى في الندوة الأسبوعية
وجدت شخصا يقفز بعيدا، وكنت قد
شعرت قبلها بفرق معدودة وكان وحشا قد
نشب أطافره في عنقى (...) لكنى
عندما شامت هذا الشخص يرعى خجرا
كان في يده فهمت على الفور مامدث،
وعرفت أن هذا الخنجر هو الذى كان في
عنقى. وبدأت أشعر بالنداء تنزف من
عنقى فوضعت يدي على رقبتي لأوقف
النزيف، بينما انطلق صديقى الدكتور
هاشم فتحى بالسيارة إلى مستشفى
الشرطة المصالح لبينى» (٢).

وعندما يسأله **سلمانى** فى غرفة العناية المركزة عن شعوره، يجيب بأنه شعور مزدوج. فهو من ناحية يشعر بالأسف لتكرار الاعتداء على الرأى الآخر إنه لشيء مؤسف جدا لسمعة الإنسان فى العالم أن يؤخذ أصعاب الرأى.. أصحاب القلم هكذا ظلموا وبهتاناً. ومن ناحية أخرى فإننى أشعر بالأسف أيضا من أن شبابا من شبابنا يكرس حياتهم للمطاردات والقتل فيطارد ويقتل، وذلك بدلا من أن يكون فى خدمة الدين والعلم والوطن (...). إن الشباب الذى رأيناه يجرى كان شابا يافعا فى ريعان العمر.. كان من الممكن أن يكون بطلا رياضيا.. أو عالما.. أو واعظا دينيا.. ويتمنى الرجل ألا يحرمه هذا الاعتداء من الشوارع المصرى، فشعر بعظمة من أمضى حياته وسط أنفاس الناس فى الشوارع والمقاهى والوظائف: «أرجو ألا أرغم على تغيير أى شيء فى أسلوب حياتى واختلاطى بالناس وتشجيعى بينهم فى الشوارع.. سيحزن على كثيرا أن أرغم على الابتعاد عن الناس، وأن تكون بينى وبينهم حواجز أممية.. إن حياتى كانت دائما وسط الناس، ولم أر منهم إلا كل الحب، فقد كانوا دائما يقبلون على وأنا أسير فى الطريق ويصافحوننى ويملئون على، لماذا تتردى أن أحرم من كل ذلك؟ لماذا أحرم من ذفء المشاعر الإنسانية التى طالما أحاطنى بها الناس وتظهر على الفور فى عيني أديب مصر الكبير نظرة تصميم واضحة وهو يقول: لا.. لن أغير أسلوب حياتى.. والله الذى حفظ إذا أراد أن يحفظ سيحفظ. ثم بضيق ضاحكا: أما إذا كان الله يريد الأخرى.. فحين أيضا نحب أن لنقاء»^(١).

لا تتركه الابتسامة حتى وهو فى أحلك اللحظات. شاهدناه فى التلفزيون فى الأيام التالية للحادث وهو يبتسم فى وجه زائريه من رجال الدولة، ويحيطهم

بدعاباته الشهيرة. كان وزير المالية لا يقوى على الابتسام، فقال له محفوظ: «أهلا.. أهلا.. احنا سعدنا الضرايب». وكان الزلزال جاء يطارده فى المستشفى.

— • —

قابلت نجيب محفوظ هذا الصديق مرتين (١٩٩٤) مرتين بطريق المصادفة، كنت أسير بجوار فندق «سان استيفانو»، طلب منى محبت ومهاب فى لهفة أن يريا نجيب محفوظ. فرحت بولدى.. إذن فقد كبيرا، وأبدىا رغبتهما فى الاقتراب من أعظم مسرح فى تاريخ مصر الحديث. تخطينا سور الحقيقة بعد المقابلة السريعة ذات الهدف المحدد. ما زال ولدان شاردين، يفكران فى هذه اللحظة التاريخية من عمرهما النض.. أخيرا نطق مهاب: «دا بولس علينا يا بابا، كان إحدنا نجيب محفوظ، وهو رجل عاوى»^(٢).. وصلنا الشفرة القطرية فى سرعة البرق.. هذا هو **نجيب محفوظ** يا ولدى.. للتواضع الذى يصرخ الكبرياء... حبوا أعداءكم.. باركوا لاعينكم..

فى المرة الثانية كنا فى الصباح. كان يجلس فى مقهى: «ديليس»، متأملا تمثال سعد زغلول. شرفت بمصافحته وتأمل جلسته وحده.. تركه لخلوته.. شعرت بتراكمات أسماء عميقة. لم يكن أمامه غير أكشاك متعددة ومواقف أتوبيسات الأقاليم والضواحي تسد عليه الطريق إلى البحر الذى كان يخوضه **سعد زغلول** بقمعيه، وتجب عنه معظم قاعدة التمثال. هل هو العنصر الذى استلهمه فى رواية: «المسمان والخريف»، وأثر فى أجيال متعاقبة، و**عيسى الديباغ**، يجلس فى الظلام على أريكة تحت التمثال، وشاب يحاربه يحمل بين إصبعي «يسراه».. «وردة حمراء» ثم يتركه متجها نحو شارع «صفية زغلول»؟.. كنا نشاهد زغلول

وكأنه فى طريقه إلى مالطة... أو لندن، مرتفعا شامخا. كنا نشاهد مالطة فى عرض البحر.. ومرسيليا.. وسعد زغلول يشق طريقه وسط العباب سائرا على قمعيه، خائضا فى الماء يخطى ثابتة لعرض القضية المصرية فى لندن، اليوم تصحب عدا العشوائية للرحلة التاريخية. نسبت الحكمة من التخطيط الهنسى البديع، وبرزت الرغبة فى الشمس والتشويه. هل مازال **محفوظ** يرى زغلول وسط الأنواء، أم أنه لا يتأمل غير مخزون الذاكرة؟.

غادرت القاهرة فى مارس ١٩٧٣. كانت بركانا من الضيق والقلق وكاد يتفجر. تسرب بعض دخان الغليان فيما سمى وقتها: عريضة **توقيف الحكيم**. كان السادات قد تحدث عن عام «الحسم» وحده، ثم تطل بالعضاب. ثم تكن قد أعدنا دوره أعصاب السادات ومناراته. تذرنا من المرارة على «العضاب» الذى يمنع معركة حاسمة. يدور أن السادات كان يعنى بالعضاب معنى مجازيا لا حقيقيا. اجتمعت المناقشات فى حجرة **توقيف الحكيم**. وقع الوثيقة ووقعها بعده **نجيب محفوظ**.. وتواتت التوقيعات. كان من بينها توقيع ثروت أباظة الذى عوبت طويلا من يوسف السباعى. تركت أبلد والمرجل يغلى. وخلال عشر سنوات تغير مجرى التاريخ.. حرب أكتوبر.. وزيرة القدس.. وتوقيع اتفاقية كامب ديفيد.. والانفتاح.. ومنطقة بور سعيد الحرة.. وعصمت السادات.. ودعوى الطليبع.. وأبشع أنواع المعصبات والشذبهات بالمعتقل.. والأحزاب المصنوعة.. والجماعات الدينية.. والاغصاب..

كانت زيارتى السنوية لا تتكلى من مداومة الجلوس فى محراب **محفوظ**. التصقت به منذ أواخر عام ١٩٨٣، تماما



نجيب محفوظ القلم والسكين

كما كنا نفعل في مقهى «ريش» في الستينات. وأظنت على حضور ندوته في قسرات متقاربة، وخاصة بالاسكندرية. تشربت آراءه في المتغيرات واللاوابت. قبل حرب أكتوبر لاجتمع الغذاءى - بحضور السادات - بكبار كتاب الأهرام، سألهم عن كيفية الخروج من المأزق. قال محفوظ: الحرب. قال الغذاءى: غير ممكنة. قال محفوظ: المفاوضات. إذا كانت الحرب غير ممكنة في الوقت الراهن، وولاء الأمور أعلم ببرائتها، فليس أمامنا غير التفاوض. أيدته توفيق الحكيم والكتور حسين فوزى. تأزم الموقف. غير هسئين هيكل دفة الحديث. التمس الغذاءى لمفوظ وصحبه العذر. فسيروعة موقف الحكام العرب جعلت الإناس يديب في نفوس الناس. ولم يرقى حديث التفاوض للسادات أيضا. هاجم المؤيدين للفكرة في عدة مناسبات ونقض على إسرائيل.

بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد هاجم محفوظ إسرائيل عدة مرات، ووجهة نظره، يحفظها الأهرام. هاجمها بعد ضرب المفاعل الذرى العراقى واغتيال الشد.. هاجمها عند اعتدائها على لبنان وانتهاك حرمانته.. هاجم موقفها للشين من أطفال الحجارة. ولم يغفل الإشارة إلى المهالز الإسرائيلية في كلمته

بالأكاديمية السويدية: ... وفي الضفة الغربية وغزة أقوام ضائعون رغم أنهم يعيشون فوق أرضهم وأرض آبائهم وأجدادهم وأجداد أجدادهم .. هبوا يطالبون بأول مطلب حققه الإنسان البدائى وهو أن يكون لهم وطن مناسب يحترف لهم به .. فكان جزاء هبهم الباسلة اللبيلة رجالا ونساء وشبابا وأطفالا تكسيرا للظلم وقتلا بالرصاص وهدمنا للمنازل وتعديا في السجون والمعتلات، ومن حولهم مائه وخمسون مليوناً من العرب يتابعون ما يحدث بغضب وأسى مما يهدد المنطقة بكثرة إن لم تتداركها حكمة الزاغيين في السلام الشامل العادل..

- ٦ -

الانخفاضة - في نظره - درس عظيم لدى شعب عربى يساق بالحديد والذات والسلف الصالح. والانتفازيون أثبتوا أن السياسات المصنوعة لا تقمع الشعوب النواقة إلى امتلاك مصيرها. إن السلام مع إسرائيل حقيقة واقعة - في نظره - فطريق الحرب مسدود شتاً أم لم تشتاً. غير أن هذه الحقيقة لا تعطيان الحق في مهادنة إسرائيل على حساب أنفسنا، أو في السكوت على طغيانها ويطشها. كما أننا - من جهة أخرى - نستطيع أن نقدم القضية الفلسطينية عن طريق السلام، كما صنعنا فداء لها في معارك دامية.

في يقيه أنه الهزيمة ناصرية. عبدالناصر لم يكن بحاجة إلى الدكتاتورية. الجماهير كانت متعطشة إلى التغيير. تقبله.. وصدقته. بدلا من أن يفتدى التيار الديمقراطي تسلط.. طفى وبغى ويطش. وكانت النهاية أليمة.. لنا.. وله، كان موته الفطى في ٥ يونيو. مات في ١٩٦٧ ودفن في ١٩٧٠. قبل مشروع روجرز ورفضته إسرائيل.. وكان في طريقه إلى كامب ديفيد. ذهبنا للنفاع

عن أرض شقيقة، فحسرتها أرضنا. انهزمنا ولا بد أن نقف على أقدامنا. حاربنا واستطعنا أن نرد قطعة عزيزة من أرضنا، كلتنا عشرة آلاف شهيد، وعددا أكبر من المحاربين القداما. إذا استطعنا أن نرد باقى الأرض بالتفاوض فما الذى يمنعنا؟.. أمانيات انهزمت وأقاموا سورا مهيدا بين شطريها. نهضت اقتصاديا فاعترفوا بوجدها. السادات لم يكن يريد الحل الجزئى. اتفق السادات معهم جميعا وعلى رأسهم الملك الحسن والقوى الفلسطينية، ثم أثروا أن يتلقى الصرية الأولى ففسار وحده. واستمر تعاملهم مع إسرائيل سرا.. وغدوا غصبة الجماهير ضد مصر جهرا. وازعج صدام حسين جبهة «السمود والصدى».. وتسلط وطغى وبغى ويطش، وهدد الملك والرؤساء العرب بتصفيحتهم في غرف نومهم، وخاض معركته الوضيعة مع إيران، وهم من ورثائه، يمدونه بالأسواق تقريبا وزلى.. هلمنا ورعبا. المقاطعة كانت تمثيلية رخيصة. وكان نجيب محفوظ يمنع ويقرأ، ويؤثر في لبنان، ويباع في بلدان السمود والتصدي بعد نزع اسمه.

- ٧ -

مشكلتنا الراهنة ذات بعدين: سياسى واقتصادى. كل القيم التى حصلنا عليها بوفرة ١٩١٩ فقدهاها بثورة ١٩٥٢. علينا أن نتخلص من أشلاء الديكتاتورية بالصلى الحديث على دروب الديمقراطية. الذين يحاولون فرض الوصاية على الشعب من أنصار المهاد الشمولى الذى انهزم. الأحزاب يجب أن تكون واقعية، وأن تخوض الانتخابات في حرية وبحرية. في ظل الديمقراطية يمكن تربية جيل يحترم حقوق الإنسان، ويسعى إلى التضامن لا التناظر. التربية الدينية الحقة تقوم بدور أساسى. التربية الدينية الحقة

تترك الأمور الهامشية وتهتم بالأمور
المصيرية. لا يهمنى ماذا ترتدى المرأة،
وإنما ماهى أخلاق المرأة. الدعاة يهربون
من الاصطدام بالسلطة أو إغضبائها. لماذا
لا يتحدثون عن الشباب الضائع بلا عمل
أو زواج أو مأوى؟ لماذا نخشى وراء
حجاب ونتحدث عن النقاب؟ لا بد أن
أسمى وراء جرائم الاغتصاب، لأفتش عن
الأسباب. والأسباب هى عدم توفير
المتطلبات الضرورية للشباب. الأزهر
أصبح مهادنا للفكر. والمفترض أن
يكون منارة تنويرية. قاد الأزهر الشعب
مضد الاحتلال، وحافظ على نسيج الوحدة
الوطنية. الأب سرجيوس كان يخطب فى

الأزهر. لم يكن الأزهر مجموعة من
الموظفين الحريصين على إرضاء الباب
العالى.

إنى لا ألتدخل فى الدين، الذى يهمنى
هو تماسك النسيج الوطنى. العقيدة
الإسلامية أوجدت مصطلح «أهل
الذمة»، قبلها كانت الشعوب تحت
«رحمة الفاتح».. تحت رحمته، لا فى
ذمته. ولا شك أنه كان تقدما هائلا فى
المسيرة الحضارية. بعد التلويغ غيض هذا
المصطلح أيضا - بزغ مصطلح «حق
المواطنة»، ثورة ١٩١٩ هى ثورة الوحدة
الوطنية. أعضاء اللجنة الوفدية العليا كان
معظمهم من الأقباط. عندما كانوا

يقبضون عليهم كانت تتجدد دماؤهم.
وأنى عليا حين من الدهر كنا «فى
ذمة الأقباط»، فصانوا الذمة ونهضوا
بالأمة. ■

الهوامش:

- ١ - عشرة أبناء يتحدثون، كتاب الهلال، العدد
١٧٢، مايو ١٩٦٥، ص ٢٨٠.
- ٢ - مقالنا: نجيب محفوظ فى محبة طه حسين،
عالم الكتاب، العدد ٢٥، يناير ١٩٩٠.
- ٣ - المرجع السابق.
- ٤ - كلمتنا: نجيب محفوظ والرموز الثقافية،
الأخبار ١٧ يونيو ١٩٩٢.
- ٥ - الأهرام ١٧ أكتوبر ١٩٩٤.
- ٦ - المرجع السابق.





ال لم يمت في قل نجيب محفوظ

قا نشر نجيب محفوظ في مجلة المجلة الجديدة مقالا في عدد مارس ١٩٣٦ تحت عنوان «فكرة الله في الفلسفة، يستعرض فيه آراء علماء الاجتماع المحدثين والمتصرف والفلاسفة الغربيين وينتهي إلى أن «الله الذي نعرفه به الكتب المقدسة فرق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعي الذي به نقس ونفقد كل جليل وجميل في النفس والكرن، (ص ٣٤)».

ولم يجاوز نجيب محفوظ إلى الآن هذه المقولة، لم يقل إن الله موجود أو غير

موجود، لم ينف ولم يؤكد وجوده، حافظ عليه ونفى تراثه بصورة متجلية في جميع أعماله الأدبية ومتحدية الأزمنة الجديدة والتحولات التاريخية للمتجددة والانهيarts الجنونية الجديدة، لذلك فهو واحد من مفكرى زماننا الحقيقيين أو الجوهريين أو الأساسيين الذي وأتوا إلينا ببطة بعد أن يكونوا قد تخلصوا من الشرقة فوق النيل وسماح كلام الأعداء والأحباب المكرور، فمحافظة نجيب محفوظ على هويته الإسلامية المضطربة داخله، وعلى تراثه الدينى، يحل فكره جوهريا، أساسيا، حاسما، فارقا أنصاره وخصومه على السواء دون خسائر، أصبح الآن في مقدورنا أن نقمى ما سبق أن قاله نجيب محفوظ عن تفكك العالم حتى نميز الباطل من الحق.

وأحب أن أشير إلى أن الغرب ليس ملحقا في حد ذاته، أى أن دين نجيب محفوظ أو إسلامه أمر إنسانى طبيعى وعادى بل ومطلقى. فى الفقرة ١٢٥ من كتاب «العلم الممسرور» لهرديريش نيتشه الفيلسوف الألماني الصالى المعروف، أعلن الغرب عن موت الله. لكن هل مازال هذا الإعلان ممتاسكا فى نهاية القرن العشرين، هنا والآن؟ بل الله حى على نحو ما يسبق له مثيل. الله لا يموت أو لا يمكن أن يموت.

رأى نجيب محفوظ أن الإنسان لا يستطيع أن يستمر فى الحياة بدون

الماورائيات، لا يستطيع أن يعيش فى عزلة، لا يستطيع أن يعمل تحت سماء فارغة، على طريق آمال غير مضمونة إذن موت الله إنما هو موت يسير فى حارة سد.

ومشكلتنا هى إعادة تأسيس تصورنا للدين وليس تصفية الدين، والأزمة الدينية لا تعنى أن الدين قيد الزوال وإنما تعنى أزمة تصور حقيقة الوجود. أزمة حقيقة الوجود فى علاقتها بالوجود الأسمى. ما هى حقيقة الوجود؟ كيف النظر إلى الوجود؟ هل فى مقدورنا أن نتصور الوجود؟ ماذا تعنى العدمية؟ ماهى الصلة التى تربط السيطرة للتقنية على العالم بالأزمة الدينية؟

العدمية عند نيتشه تخفيض لقيمة جميع القيم. أما العدمية عند هيدجر فهى مقسمة إلى عدة أقسام. وأما القسم الأول فهو مرحلة الفلسفة الأفلاطونية حيث تعليق حقيقة الوجود فى عالم يفوق الواقع المحسوس، ثم العدمية السلبية، ثم العدمية المنفصلة أو المفعولة حيث فقدان المعنى الكامل. ويتم تجاوز النزعة العدمية بالعودة إلى مبدأ التقويم. إنما العدمية عند هيدجر هى نسيان الوجود، ويدل أن يفكر الفيلسوف الوجودى، ينف أو يريد أو يعبر عن إرادة التفكير فى شىء أو أشياء أخرى لا علاقة لها بالوجود ولا بحقيقة الوجود ولا بحضور وجود الوجود

ولا يهجمه الوجود فكراً، أما أفلاطون فيطرح سؤال وجود الوجود مطرحاً يجعل من الوجود حاضراً، السؤال الأساسى عنده هو سؤال الأساس والتأسيس، والفلسفة معرفة أساس الوجود، والحياة وإرادة القوة **التيوتشوية** اللذان يفرزان القيمة هما عنصران الشكل الأخير الذى يتشكل به مضمون نسيان الوجود، ووجبة أخرى، يتشكل نسيان الوجود فى مرحلته النهائية بالمائلة أو بالمشابهة أو بالمناظرة أو بالتدخل بين إرادة القوة وبين الحياة.

والميتافيزيقا من جانبها تعنى عند **نيتشه** أمرين. الأمر الأول هو الفصل بين المحسوس وبين مافوق المحسوس، والأمر الثانى هو نظرية الحقيقة بوصفها تطابقاً بين الفكر والواقع، والتجاوز غير الجدوى للميتافيزيقا عند **نيتشه** يجب أن يتم على النحو الدالى: عدم المحافظة على شكل التقسيم وتغيير مضمونه فقط، أى تصفية للتقسيم الثلاثى نفسه فضلاً عن إلغاء الحقيقة بوصفها تطابقاً بين الفكر والواقع. وأما **مارتن هيدجر** فىرى أن الميتافيزيقا هى نسيان الوجود وأن هذا النسيان الذى يميز الميتافيزيقا لا يمكن زواله وأنه يجب أن نغير ترتيب العالمين على نحو يجعل فى مقدمته النظرة حقيقة الوجود أو وجود الوجود وبذلك البحث فى الجوهر أو الماهية وينتهى إلى قضية المعنى أو الدلالة عند **نيتشه**.

فكر الوجود أو فلسفة الوجود أو نزعة الوجود أو مذهب الوجود هو الطريق الذى نسير فيه أو الموضع الذى نطلق منه دون أن يكون معطى مسبقاً فى أى موضع من المواضع. العدمية إذن نسيان الوجود وليست كما تصورها **نيتشه**. علينا أن نشير إلى العدمية لا أن نقيم فيها، علينا أن نقيم حدود الميتافيزيقا لا أن نقيم بين هذه الحدود، ما جدوى إذن تحديد الموقف من **نيتشه**؟ أو لماذا تحديد قضية الميتافيزيقا أو العدمية أو موت الله انطلاقاً من **نيتشه**؟

يمثل **نيتشه** وليس **دوركايم** كما تصور **نجيب محفوظ** فى المقال سالف الذكر المدخل إلى نهاية الميتافيزيقا. فقد دفع **نيتشه** نهاية الميتافيزيقا إلى أبعد مدى. ويمتاز **نيتشه** عن غيره من الفلاسفة بأنه مهد إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقا وإلى طرح سؤال شروط الميتافيزيقا قبل الميتافيزيقية، والشروط قبل الميتافيزيقية للميتافيزيقا عند **نجيب محفوظ** هى شروط نفسية. إذ يقول: «على أن الله موجود فى صميم القلب بمعنى آخر إذ توجد عاطفة اللذين فى النفس الإنسانية وهى شعور الإنسانى جوهره السمو ومظهره آيات التقديس والجلال التى نعبد بها فى النفس والطبيعة».

لم تفقد إذن الميتافيزيقا فى أعمال **نجيب محفوظ** إمكانها نفسه وإنما غيرت شروط نموها. كسر العالم إلى عالمين كسر ضرورى. وتقسيم الكون تقسيماً ثنائياً أمر حتمى. ووجود الوجود عند **نجيب محفوظ** هو الله أو المعنى الإلهى أو الدلالة الإلهية، لم يحطم إذن **نجيب محفوظ** التمييز للقائم بين العالمين، بين الواقع والمثال، بين قوانين المحسوس وقوانين العالم الفوقى بينما شيز **نيتشه** وشوبنهاور بكسر هذا الفصل بين العالمين. حافظ **نجيب محفوظ** على منطق الجواهر والماهيات، ولذنب عنده ليس تصوراً للعالم، ولا رأياً من الآراء، ولا نزعة أفلاطونية، وإنما هو فى جوهره قانون يحكم نمط التاريخ النفسى، الشعور النفسى للإنسان.

ولا يظهر الوجود عند **نجيب محفوظ** عرضياً، مصادفة، بل يظهر بالضرورة، أو قل إنه يظهر بحرية ضرورية، بغیر ضرورة مطلقة، فى لحظة متباعدة متكررة تعيد أفلاطون فى البداية، فى لحظة تتدخل فيها الحرية والضرورة.

نجيب محفوظ هو أول وآخر ووسط الكتاب الميتافيزيقيين. هو داخل الميتافيزيقا وخارجها فى آن. هو داخل الميتافيزيقا لأن وجود الوجود قدر محتم. وهو خارج الميتافيزيقا لأن أفلاطون



نجيب محفوظ القلم والسكين

مات، هو آخر الميتافيزيقيين لأنه يريد أن يسيطر على العالم، لأنه يريد أن يجاوز التعبير إلى التغيير.

وإذا كانت هناك قيمة آنية أو حالية أو راهنية لفكر نجيب محفوظ فهذه القيمة لا يمكن أن نبلورها في داخل أعماله ومؤلفاته. وإنما يمكن كشفها من خارجها، في شيء آخر، من خارج ميتافيزيقية المسئلة، في الميتافيزيقا، في خارج نجيب محفوظ وفكره وتطبيقاته وامتداداته. قيمة نجيب محفوظ مجازية للنجيب محفوظ، خارج نجيب محفوظ، في سبيل نجيب محفوظ. وهل المجازية تحطيم، تفكيك؟ نفى؟ رفع؟ نفى؟ الحفاظ؟ أو الحفاظ في النفي؟ رفع أم تنزيل؟ ماذا يبقى للفكر بعد الخروج من ميتافيزيقا نجيب محفوظ، بعد الخروج عليها؟

وفي جميع حالات الخروج، فالخروج، أي خروج، في حاجة ماسة إلى إعداد مسبق، إلى إعداد للخوض في الخروج؟ في أغوار الفكر. والإعداد بسيط وخبث. بل هو ليس خفياً، هو ظاهر. لكنه لا يظهر في زمنية الوجد الصوفي. يقول نجيب محفوظ: «ويوجد سبيل آخر للاعتداء إلى الله وهو التصوف والحال هنا يختلف عما أسلفنا وصفه في عرض وجهي نظر الفلاسفة وعلى الاجتماع فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نقلها بالمنطق والفكر ولا هو فكرة مركبة يهذي

إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية ولكنه مادية عليا حافلة بالحياة تشعر بها في أصابع نفوسنا ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد نتكلفه النفس في التأمل والتسامي. [...] والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهي أعز من أن يجازف بها الإنسان».

إن يمشي كل مفكر في الحياة ولا ينصرف عنها في تجربة صوفية تبعده عن اللسراط الذي يريد أن يرسم حدوده بنفسه. فلم يعد هناك ما يمكن أن نطلق عليه صفة المنهج العام على طريقة ديكرات. فالمنهج واجب الكشف في كل لحظة. وهكذا فليس منهج دوركايم هو منهج نجيب محفوظ في مقارنته لفكرة الله. كما أنه لم يكن لا منهج الصوفية ولا حتى منهج الفلاسفة.

والسؤال حول المنهج يدفع التفكير إلى النظر في قضية العلوم. والعالم من سلالة الميتافيزيقي. لذلك فحينما يؤكد نجيب محفوظ على قيمة العلم الكبرى فإنه في ذلك لا يزنيح من طريقة تفكيره الميتافيزيقي السابقة. صحيح أن العالم يعنى بجانب من الوجود دون غيره من الجوانب لكن العالم بلور الشكل الحديث للميتافيزيقا. تحررت الميتافيزيقا من التقييدات والسيطرة وإرادة القوة، من المصور والمصور التقنيين. وقد فتح العالم باب المعرفة، ويطور الشكل الوحيد للخطاب الدال. هذا يختلف نهج نجيب محفوظ عن فلاسفة الوضعية المنطقية. إذ يرفض تعميم نتائج العلم إلى ما بعد أحد جوانب الوجود المدروسة، يرفض التعميم الذي يقفز فوق لحظات النفس العسيرة والطويلة المدى. صحيح أن المعرفة تسيطر وتحقق الوجود. لكن المعرفة الفلسفية بوجود الوجود معرفة أسمى.

من المؤكد أن نجيب محفوظ لم يحترف للكتابة الفلسفية رغم دراسته الجامعية الفلسفية إلا أن هوى خفياً وراء تحوله من الفلسفة إلى الكتابة الروائية والقصصية كان سببه طبيعة جوابه على السؤال: «كيف نفكر في صورة مغايرة؟» فموقفه المبدئي من المرجعية الدينية باعتبارها أمراً مسلماً به دفعه دفعا نحو التفكير في صورة فنية وليست عقلية مغايرة. وبعبارة أخرى لم يطرح السؤال لأن السؤال لا يطفو على سطح العقل إلا إذا سلم العقل مقدماً بأنه مجهل مختلف أنواع وأسرار الكون.

لذلك راح نجيب محفوظ ينظر إلى فكرة الله عند الفلاسفة نظرة ترفض للتحليل التاريخي الاجتماعي باعتبار أن الدين يحوى من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها فأى مجتمع من المجتمعات يوحى بأفكار هي مهما ترتق وتسامح تهم حول شخصه ومفغته، فهي دائماً مشبعة بالألوانية وحب الذات وكراه الغير والرغبة في الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والمعدلة والكمال فهي تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يديها ولا بد لها من منبع سواه سواء أكان في السماء أم في جواهر النفس البشرية..

يرى نجيب محفوظ إذن أن الوجود الكامل ليس حلقة اجتماعية في سلسلة التوالى التكنولوجي التاريخي. فحقائق الوجود حقيقة مسماوة أو نفسية تحرق مجمل تاريخ البشرية وتسيطر عليه. نجيب محفوظ امتداد للميتافيزيقا، امتداد للثنائية المعقودة بين الأنا والآخر، امتداد لسلسلة بدأت عند أفلاطون وانتهت عند هوبل، امتداد ضرورى تسمى مطلق. فوجود الوجود بوصفه إله الأديان أو إله النفس هو الثابت عبر اختلاف وتعارض وتفاوت الميتافيزيقيين.

وحفاظ نجيب محفوظ على الأدب إنما هو موقف إنساني، بل إنساني جداً. إنساني بمعنى الشمول الكوني والعالمى. وإنسانى أيضاً بمعنى أنه أخطأ في تصوير الغرب على أساس أنه ملحد، ملحد فى حد ذاته، والذي جعله يهجر الفكر.

فإذا صرنا مثلاً صارخاً هو إعلان نيتشه عن "موت الله" فسوف يتبين لنا أن لا علاقة تربط موت الله بالإلحاد. الإلحاد ليس فريضة فلسفية. ولم يكن موت الله رأياً شخصياً قاله فريد ريش نيتشه الفيلسوف الألماني العالمي المعروف في العقد الثامن من القرن التاسع عشر. موت الله ليس نفيًا للاعتقاد والإيمان والدين. نسيان الوجود عند هيدجر هو الإعلان الحقيقي عن موت نمط أو نوع أو جنس من أجناس الإلهية ونتيجة من نتائج تاريخ الميتافيزيقا نفسه. فهيدجر نفسه بلور لاهوتاً في نص غير معروف، غير شائع، وفي فقرة تحمل عنوان "آخر الآلهة".

إن الله هو الوجود الأساسى. لكن المشكلة التي تقدمها الدائرة التأويلية المعاصرة هي عجزنا عن التأويل بعيداً عن الموضع الذى نقف فيه، الموضع المحمل بالتراث، الأنا المحملة بالآخر.

وينحى موت الله أن ما يسوق المحسوس أصبح غير قادر على إنتاج الحياة والدلالة والمعنى. لكنه لا يعنى أننا يفرق المحسوس عبارة عن عدم أو أنه غير موجود. فليس المقصود على الإطلاق من موت الله، موت الله المسيحى أو اليهودى أو الإسلامى، وإنما المقصود هو موت توجيه الحياة والدلالة والمعنى.

وأما عدد نجيب محفوظ فقلله الذى تحدثنا عنه الكتب المقدسة أيضاً لا يموت. لكن إلى جانب إله الكتب المقدسة، يضع نجيب محفوظ مجالاً

حيوياً لتطور ما أسماه "بالإيمان الطبيعى"، أى إيمان القرن الثامن عشر، إيمان كانط وهيجل، إيمان التنوير والنقد، الإيمان الذى يجعل الإله موضوعاً للاعتقاد الذاتى وليس موضوعاً معرفياً أو علمياً إذن يصنع نجيب محفوظ السرعة الدينية المقدسة جذباً إلى جنب مع الاعتقاد الذاتى فى المقدس، وبالتالي فإن إلهه المحفوظى حى وميت فى آن يرفض نجيب محفوظ إله الفلاسفة الزائف على غرار بسكال ويسلم بإله الروحى الحقيقى لكنه يقر إلى جانب ذلك بوجود إله هو موضوع إحساس ذاتى، ذلك الإحساس الذى يرفضه بسكال.

ورغمًا عما يقال عن إلهاد نجيب محفوظ حتى من جانب أنصاره فقد بقى كاتباً ميتافيزيقياً غير فقط شكل النزعة الفكرية الأسلاطونية وحافظ على محترما. لكنه ليس عديمياً على الإطلاق، لا يفكر فى العدم، لا يتأمل العدم، ولا يلتمس درساً فى الأخلاق الحميدة، ولا يحلم الاعتقاد الدينى أو غير الدينى، ولا ينفى الميتافيزيقا، ليس لأنه لا يريد وإنما لأن الفلسفة العدمية هي متزوج مجمل تاريخ الميتافيزيقا الغربية بل هي ثمرة التطور الغربى الطبيعى. وكان نجيب محفوظ وما زال يدافع عن حياة الفكر والفكر صاحب الرسالة والأديولوجية السياسية. والحرية الإنسانية قيمة من القيم الجوهرية التي ظل يدافع عنها، إلى جانب دفاعه عن الحياة والاعتقاد الدينى والميتافيزيقا.

وأما العدمية فهي مراجعة نقدية جذرية للاهوت المسيحى بوصفه انهياراً للفلسفة للظن، بوصفة انهياراً لمجموع القيم التى يدافع عنها نجيب محفوظ، أى قيم الروحى والعقل والتقدم والأخلاق والسعادة وغيرها من القيم النبيلة والجميلة. أما الفلسفة العدمية فترى فى

هذه القيم تفريقاً على الحياة، توجيهاً غير مشروع للحياة. وهي فلسفة ما زالت حية، ممتدة، سارية المفعول.

لم يبدأ عندنا مسار تفكك ما فوق الحياة. أما فى الغرب فهو بطى الإيقاع. لم تتحقق جميع القيم منذ أفلاطون وحتى كانط فى صورة تامة. لكن لتزليل الفوقى إلى التحتى، الميتافيزيقى إلى الأرض، عملية عسيرة تفككت كثيراً من التصحيحات والانكسارات والتراجعات والتحولات. ورغمًا عن تعاليمها فهي تجد أحياناً طريقها إلى الوجود الفعلى، الواقعى، العلمى.

وإذا كان لابد أن نطلق على نجيب محفوظ صفة العدمية فهذا ممكن فى حالة واحدة هي أنه جزم من النزعة العدمية المسبوق تاريخياً بلزعة عدمية مفعول فيها وبها هي نزعة أفلاطون وكانط. نجيب محفوظ عدى بهذا المعنى أنه وضع قيم العدل والعمرى فى خارجه الحسية. هو لحظة فى لحظات تخفيض القيمة، العملية التى سبقت نفسها فى تيار مفعول فيه وبه وهو أحد رموز اللحظة السابقة على التطور العدمى الفاعل، الديناميكى، المبادر.

وليس العدمية انحطاطاً بالضرورة، انحطاطاً عابراً فى كلام عابر، هي قانون التاريخ، قانون التحول وليس التحول نفسه. غير أنها ليست ظاهرة مكررة معروفة محفوظة وإنما هي ظاهرة مفردة، متخصصة، لأنها حاضرة منذ البداية، منذ بداية التاريخ.

والعالم ما زال على قيد الحياة ولم يمت بعد أو لم تكن إلى الآن نهايته. ولم نصل نحن إلى الآن لحظة إنعام العدمية فى اتجاه التحطيم الرواى والمقصود ذاته للقيم السائدة، المنشرة، المتجهة إلى تخفيض القيمة. ولم نصالح نحن أبناء العقل العربى أنفسهم، لم نواجه حقيقتنا. فالإبداع الفكرى شرطه النفى.



نجيب محفوظ القلم والسكين

وتختلف النزعة التشاؤمية عند نجيب محفوظ عن التشاؤم العدمي أو تشاؤم الفكرة الذي استفاد صاحبه، وهو نيتشه، من اختفاء القيم، وأكد الحياة. وينتهي التشاؤم بنجيب محفوظ إلى عبث الحياة، وإلى القول بأن الحياة لا تستحق أن يعيشها الإنسان. نجيب محفوظ أقرب إلى شوينهاور منه إلى نيتشه. لكنه مع الاثنين عموماً ضد لينينيتل، ضد تفاؤل لينينيتل العريض.

تشاؤم نجيب محفوظ لا يذهب إلى ملتهاء، يبذل الطوبوغرافيا المثالية مكان التذاتية الميتافيزيقية الحقيقة فيؤسس الحياة على شيء مغاير للحياة. ولم يكن ممكناً أن تكتمل العدمية عند نجيب محفوظ وتذهب إلى ملتهائها لأن اكتمال العدمية يعنى التحول على جميع القيم القديمة وكشف مبدأ جذري جديد يقود القيم الجديدة.

فنحن ما زلنا في عالم يفوق قوانين العالم المحسوس، وما زال هذا العالم هو الخط القائد لمجموع القيم والمبادئ والمسلمات. لم تنتقل إلى الآن التجميد إلى الحياة، فالحياة عندنا وسيلة وليست غاية.

كانت الحياة تصوراً بلا مضمون في القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم أصبحت منسوبة إلى الحياة، تتمتع بشبهة الحياة. كما كانت المشكلة هي تحديد

شروط قيام العلوم الإنسانية، العلوم الاجتماعية، العلوم الروحية، وكان الجانب الشائع إلى الآن هو اعتبار أن القيمة ليست ظاهرة، هي خارج الوجود، خارج العلم المعنى بالوجود. القيمة عدمية وذاتية. والقيمة عند نجيب محفوظ متفوقة على الحياة، محدودة للحياة. أما نيتشه فيرى في القيمة وجهة نظر، أو تعبيراً عن وجهة نظر، عن إرادة القوة، وهي شرط للحفاظ على الحياة ونموها. وجهة النظر شرط المقارنة للقيمة بين القيم وأساس تراتبية الكل.

لكن نجيب محفوظ ونيتشه يبقيان معاً ضمن الكلاسيكية الأفلاطونية الميتافيزيقية بسبب ميتافيزيقيا الكتب المقدسة عند نجيب محفوظ وميتافيزيقيا التمثيل التي تكثر منها مقولة وجهة النظر أساس القيمة.

الخير عند نجيب محفوظ شرط الرؤية وشرط قدرة البصر على النظر حيث تصبح الأفكار مرئية وتنبع الأفعال الأخلاقية:

القيمة ← الرؤية ← الفعل

الخير هو الهدف الأسمى. وهكذا لم يخرج نجيب محفوظ من الميتافيزيقيا ولم يخرج عليها، ميتافيزيقيا الأخلاق الأفلاطونية.

وقول نجيب محفوظ بعجز الإنسان عن البرهان على الله هو قول نجده عند يوهان فيشته وعمانوئيل كانط في القرن الثامن عشر. فقط هذا البرهان مصادرة من مصائدات العقل المحض العملي. والمصادرة ضرورية ليس لأن هناك شخصاً يحدد لنا هدفاً في الماضي سوف يثمره المستقبل بنهاية المطالب وإنما المعنى الوحيد المباشر لوعي الأخلاقي هو الإحساس بالخلق، بالحفاظ، بالعناية، بالسيطرة الإلهية.

إن كان عمانوئيل كانط قد نقد في باب اللاهوت النظري في كتابه «نقد العقل المحض، البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي البرهان الفيزيائي اللاهوتي والبرهان الكوسمولوجي الكوني والبرهان الوجودي. وينتهي كما ينتهي نجيب محفوظ إلى أنه من المحال على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية. فالعقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له. كما أنه لا يستطيع أن ينتقل من الوجود الفعلي إلى الموجود واجب الوجود. فإما أن نقصو الله امتداداً ظاهرياً، وفي هذه الحال يصبح شرعاً مادياً، وإن يكون الله بحق. أو نقصوه خارج الظاهرة. وفي هذه الحال لا نستطيع أن نحكم على ما هو موجود، ويظل بالبصية لنا مجرد مثل أعلى.

وكما أن نجيب محفوظ يرفض البرهان على وجوده فهو يرفض كذلك البرهان على عدم وجوده بطريقة عقلية نظرية وهكذا ينتهي نجيب محفوظ إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله فضلاً عن رفض موقف الجامدين المنكرين لوجود الله بطريقة العقل النظري المحض.

فالبرهان العقلي النظري على عدم وجود الله ظاهرة عقلية ونظرية وروحية واجتماعية خطيرة. وهو ليس معيار الحضارة والتقدم، لأننا نراه مرفوضاً عند كانط ونجيب محفوظ على السواء. فهو لا ينحصر في إطار حضارة تون غيرهما من الحضارات. بل هو لحظة من لحظات تطور روح الحضارة الإنسانية عموماً، هو وعي نظري يفوق تماماً الحدود النفسية ولا يعنى استفاد جميع الطاقات الدينية لأن الدين لا يزول. يزول الشكل أو قد يزول الشكل أما المحتوى فيظل إلى زمن بعيد، فماذا يبقى للإنسان

إن تروق عن الإيمان بأى شيء على الإطلاق؟

إن نجيب محفوظ كاتب عربي حافظ بصدق على خصائص الروح العربية من تفرقة واضحة بين النفس والروح. والروح مصدرها الله، مصدرها السموات الأعلى والروح، بينما النفس مخلوقة بالجسم والتراب وتعلوها الظلمة. الروح مصدر الخير وأما النفس فهي مصدر الشر. ومصادر عن الروح حسن ومصادر عن النفس قبيح. وتعتبر هذه الروح عن نفسها تعبيراً كلامياً فالكلمة هي الرسول.

ولم يحول العمران العربي إلى الآن إلى الذاتية. كما أن هناك سبباً جوهرياً جعل نجيب محفوظ ينصرف عن الفلسفة إلى الرواية هو أن العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية لم يشغل بها إلا غير العرب من فريز ومغول. فالطاقة هي قيام العقلى فى المرتبة الأخيرة للملكات النفسية. ولذلك قدم العرب للثورة العربية الثالثة، الشريعة، إلى جانب الدين واللغة. فالشريعة علم عملي وليست علماً نظرياً ويرز العرب فى السياسة العملية لا النظرية، فى النشاط السياسى لا فى الفكر السياسى .

وأصبح كل من يفكر أو يحاول أن يفكر زنديقاً. وكان لفظ زنديق يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصليين أزليين للعالم هما اللور والظلمة. ثم اتسع إلى كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أنه يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من يحيا حياة الشعراء والكتّاب. والمؤكد أن نجيب محفوظ مؤمن بالكتاب والسنة إلا أن يجاوزهما إلى الاعتقاد الذاتى لأنه كفنان لا يتكفى بالمعطيات الأولى للوحى المباشر.

إننا صحت مقولة جورج طرابيشي فى كتابه «الله فى رحلة نجيب محفوظ»

والتي تؤدى إلى أن نجيب محفوظ «يعيد كتابة تاريخ البشرية منذ أن وجد فى الكون الإنسان الأول» فهذا يعنى بالطبع أن محفوظ استحال زنديقاً وملحدًا وكافراً. فالقرآن يحذر من كتابة الكتاب ونسبته إلى الله ويحذى أن يأتي كتاب بملأ القرآن. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله. ولو اجتمع الإنس والجن على أن تأتي عقرية محفوظ بملأ سيرة الخلق القرآنية كما يهدى ذلك فى «أولاد حارتها» فلا يمكن أن تأتي بملأها، ولو ظهر غير ذلك.

لكن الله الشخصية الروائية، جبلاوى، ليس الله، مهما ذهب تأويلنا. وأين الكفر وقد حافظ فى «أولاد حارتها» وغيرها على الصراع الأزلى بين الخير والشر، على ثنائية تحكم قصة البشرية هى أوفسنا ثنائية آدم وإيليس، وأدهم وإدريس، والطيبين الرديين المسلمين من أولاد حارة الجبلاوى وبين الأشرار المشاكسين القحظة من فحوات أحارة الجبلاوى. فهى رواية مبنية بناء دينياً. حتى حلم الإنسانية حلم ديني: حلم أدهم فى حديقة البيت الكبير .

ولكن الله للرواى شاخ واعتزل، وحل محله الناظر.

ومن حين إلى آخر كان أحد أهالى الحارة يئن بالشكوى ويصيح بانجاء «البيت الكبير» على غير مسمع من النفوس:

أين أنت يا جبلاوى!

وحقا أين الله الخيالى؟ لقد اعتزل حتى أسوار بيته الكبير، فما عاد يراه ولا يسمع عنه أحد. وولد كثيرون وماتوا من غير أن يروه قط. وانتاب بعضهم الشك فى أن يكون لا يزال على قيد الحياة. فلو كان على قيد الحياة، فهل يرضيه أن تعاني ذرية أدهم التى هى ذريته ما تمناه من ظلم واضطهاد.

— أين أنت يا جبلاوى؟

ولكن الجبلاوى يرى ويسمع وهو غير راض.

أرسل على التوالى جبل ورفاعة وقاسم، ولكن ذريته لبثت من بعدهم على ما كانت عليه قبلهم. وأصبح على الإنسانية أن تدبر نفسها بنفسها. موت الله. ثم موت الأنبياء. ثم حياة الإنسانية، يقول جورج طرابيشي: «جبل ورفاعة وقاسم. رسل الجبلاوى إلى ذرية الجبلاوى والجبلاوى هو الذى شاد البيت الكبير» فى الخلاء وأوجد الحارة وأولاد الحارة. والله أيضا هو الذى جبل آدم وخلق الأرض وماعليها من العدم. ويوم عصاه آدم طرده من الجنة ليكنسر عن رلته فى الأرض. وأدى آدم للشمس لها جديداً، ولكن ذرية آدم لبثت فى الأرض وعليها أن تكفر بدورها. وحتى لاتسد فى وجهها أبواب الأمل أرسل الله إليها على التوالى أنبياءه المعظم الثلاثة: موسى وعيسى ومحمد، جبل ورفاعة وقاسم. ولا يأخذن الشك القارئ: فامسألة ليست مسألة رموز ولا تشابه وجبل ورفاعة وقاسم هم هم موسى وعيسى ومحمد. ولقد تقيد نجيب محفوظ بتقيداً دقيقاً بالنفاصيل البارزة فى حياة الأنبياء المعظم .

وعلى غرار أوجست كوتل الفيلسوف الفرنسي مؤسس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية فى القرن الثامن عشر يضع نجيب محفوظ فى القسم الخامس والأخير من «أولاد حارتها» الأساس الدينى الجديد هو دين العلم. فعرقة نبى غير مزمل من السماء ولا من قبل الجبلاوى.

إنه نبى العصور الحديثة: العلم. فقد انتهى عصر الذكريات عهد الحكايات الكبيرة والصغيرة.



نجيب محفوظ القلم والسكين

أصبح عرفة يشك في وجود الجبلوى ولا يستطيع أن يتصور أن الجبلوى على قيد الحياة. يرى الجبلوى العابثين يعيثون بوقفه وهو لا يحرك ساكنا، فكيف عاش طول هذه المدة؟ تصنع الحارة بالنبا للرهب: لقد مات الجبلوى! علم باقحام بيته ومقتل خادمه فمات غما من تجرؤ ذريته عليه! مات الجبلوى من وهى نفسه ولم يقتل. أما الله حدد نيشته في عبارته المشهورة فقد كان قاتله الإنسان وليس العالم.

وصحيح أن عرفة قتل في خاتمة المطاف، قتله الناظر على وجه التحديد، ولكن روحه لم تمت لأنها لا يمكن أن تقتل مثلها مثل روح الجبلوى وشاما كما

أن أرواح جبل ورقاعة وقاسم حية لم تمت ولا يمكن أن تموت.

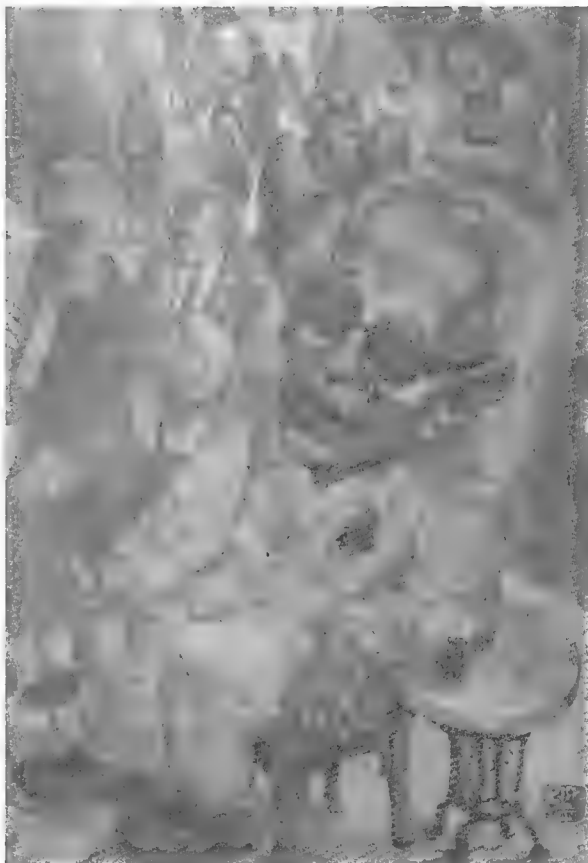
إن اعتبار العلم دين البشرية الجديد هو اعتبار نجيب محفوظ أقرب ما يكون إلى أوجست كونت الذى يذكره أحيانا بالاسم في رواياته حتى غير الذهنية. صحيح أن نجيب محفوظ ليس وضعا مثل زكى نجيب محمود. لكن فكرته الأساسية في «أولاد حارثا» وغيرها على نسق فلسفة أوجست كونت هي تأسيس دين جديد يقوم على العلم قد نخسره في عبارة «الإسلام العلمى» ويعبر نجيب محفوظ عن حاجة عميقة إلى توجيه الناس إلى نظام اجتماعى جديد. ومن هنا اهتمامه الأصلي بالفكر الاجتماعى الموسيولوجى. فليست مصادفة أن يذكر تلميذ أوجست كونت، دوركايم، في مسهل حديثه عن «فكرة الله في الفلسفة» عام ١٩٣٦ في المجلة الجديدة. ولللفظ وضعى أصله سياسى واجتماعى. ويريد نجيب محفوظ «بالإسلام العلمى» أن يتجاوز الفلسفة السلبية للنظريات المصرية المتعاقبة في الفكر والممارسة. و«الإسلام الوضعى» عند نجيب محفوظ يقابل الإسلام الميتافيزيقى والمطلق والمتعالى والعالى المسالذ. إن «الإسلام الوضعى» يرادف

«الإسلام الواقعى» والنافع، «الإسلام السبى» المعطى فى التجربة ولا يفوق الخبرة ..

عند نجيب محفوظ إذن «ميتافيزيقا مستقرة» لم يخلص فيها تماما من المستوى الدينى. وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستقرة عند نجيب محفوظ هو فكرة الارتباط الضرورى أو المذهب أو النظام أو الانسجام أو التركيب الفلسفى أو العلى المجرى الذى يضغط الواقع من فوق.

صحيح أن نجيب محفوظ ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها أثر من بقايا الماضى، شىء ينبغي أن نتغلب عليه، عقلية يجب أن يوضع محلها البحث العلمى عن القوانين بمعنى البحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر والمؤسسة لنظام إنسانى اجتماعى جديد. ورسالة النبى الجديد تقول بعدم تجاوز الوقائع للتجريبية والفروض. وتقضى بالتخلى عن طبيعة الأشياء والعلل الغائية.

إلا أن الأطوار التى مرت بها الإنسانية حتى الآن انتهت إلى «عقيدة وضعية» إلى «دين علمى» مركزه هو معقل النوع الإنسانى العظيم بوصفهم «قدسين». ■



لوحة للتلان: صلاح عدلى

نجيب محفوظ القلم والسكين



رسالة أدبية مجسولة لنجيب محفوظ

وعادنى حين أشرع فى الكتابة أن أتداسى ما قرأت حتى لا أتأثر إلا بما يستقر فى أعماقى مما تستجيب له نفسى أو ما يوحىه إلى موضوعى، وهذا التأثر اللاراعى أفضل، ويترك المجال لأصالة الكاتب محكرة. فضلا عن ذلك تجد أن ملهج الشلاشية لا يختلف عن منهج زقاق المدق أو بداية ونهاية من حيث التنقل بين الشخصيات فى وحدة متصلة.

لذلك لا أدرى أى الأعمال أثر فى أكثر من سواه، وإنما يجيب على ذلك العمل نفسه فيما اعتقد.

سأحدث أستاذنا الحكيم وحسين فوزى أما يحيى حلى فاكذب له بطوان السجل الأعلى للأدب والفنون بالزمانك.

مع أصدق تمنيات التوفيق

المخلص

نجيب محفوظ

١٩٧٥/٣/٢٠

(ومنعنا الرسالة بين يدي نجيب محفوظ، ونحن نسأله:

● هل تذكر صاحب الرسالة ؟

وهل تذكر هذه الرسالة ؟

شرد نجيب محفوظ طويلا قبل أن يجيب:

نماذج الإبداع العربى، وفى مجال الرواية كان نجيب محفوظ، علما رئيسيا، وقد لفت نظرى تشابه واضح بين تقنيات رواية (الأجيال) عند توماس مان، فى (عائلة برد نبروكس) وثلاثية نجيب محفوظ، فكبت إليه هذه الرسالة أستفسره فيها عما إذا كان قد قرأ رواية توماس مان، التى كتبها مؤلفها ونشرها سنة ١٩٩٥. كان هذا فى عام ١٩٧٥ وقد تقيت بعد وقت قصير إجابة الروائى الكبير.

هذه الرسالة ..

عزيزى الأخ مجدى

تمية طيبة وبعد... فردا على كتابك أجيبك بما يأتى:

نشأت عندى فكرة كتابة قصة (الأجيال، منذ فترة بعيدة جدا عندما قرأت عنها فى كتاب فورستر عن فن الرواية (وربما يكون كتابا آخر) غير أنى أجلت تنفيذها حتى أتم أعمالى: القاهرة الجديدة - خان الخليلي - زقاق المدق - بداية ونهاية - السراب.

وقبل أن أشرع فى كتابتها كنت قد قرأت من نوعها: الحرب والسلام لتولستوى وآل فورست ساجا لجوزوى ويادنبروك لتوماس مان أما زولا فلم أقرأ له فى حياتى إلا نانا.

فا بين أوراق مجدى يوسف (أستاذ علم الاجتماع المعرفى واللقائى بألمانيا) وجدنا رسالة مجسولة للكاتب الكبير نجيب محفوظ،... وأهمية الرسالة لا تعود فقط إلى أن صاحبها كتبها فى منتصف السبعينيات، وإنما - أيضا - لأنها احتوت على آرائه فى كثير من القضايا المهمة...

التقينا أولا بصاحب الرسالة وسأله:

● لماذا كتب لك نجيب محفوظ، هذه الرسالة...؟

فأجاب:

- كنت أدرس الأدب العربى الحديث فى جامعة كولونيا/ ألمانيا، وكنت أقدم

حوار: هانی لیلیہ

الرسالة بخط نعيم محفوط

بخدمتہ انور محمدی

تجربة هامة ومعنا خبرا عن كتابه الجديد :

نقلت عنده نسخة كتابه «الوجوه» سنة ١٢٧٢ هـ. عنده أيضاً نسخة كتابه «الوجوه» سنة ١٢٧٢ هـ. عنده أيضاً نسخة كتابه «الوجوه» سنة ١٢٧٢ هـ.

(دقیلاً اے اشرفیہ کے قائل کثرت قدراً نہ سے قسوط ، الحروب والاسلام لفظی طور پر
 قال فی صیغۃ ساجا لکثرت دردی دیانہ درک لکواسے ماسہ ۶۱ ضرور نام
 احوال لکھی ہیں ان کے نام)

وعدت هبة الشريفة اننا نأخذ ما قد ساء في لساننا
الذي لا ينفك عن الحاقق فاستجيب له نفس او ما يحبه الى مرضوعه
وهذا التأثر اللطيف افضل وتترك المجال لوصالة الناس بصورة

نظرا لما ذكره في تاريخ المدينة المنورة ان في سنة ١٢٠٤ هـ
المدونة او بيان في سنة ١٢٠٤ هـ حيث التفتل في السجلات في
وحدة مقبرة

لذلك لا ادع ان الاموال التي في الخزائن سواء م وانما
يجب على كل العمل نفسه فيها الحق.

سأحدث استاذنا الكريم وحبيبنا فوزي امايي حق
فأكتب له بعنوان الحبس الربلي للزواج والفقره بالزوال

منع الصلوة تمنيات القوم

التميز
التميز ١٩٧٥ - ١٩٧٦

- رأيت في الفترة الأخيرة (الفترة الأخيرة) على عددي السنوات الأخيرة) ولا أتذكر شيئاً آخر، وأيضاً لا أتذكر الرسالة أو ظروف كتابتها..

● إذن، الرد على الرسائل...
هل هو تقليد تحرص عليه أم أن
تلك الرسالة مصادفة...؟

.. كنت، دائماً أرد على كل رسالة ألتقها،
حتى إنى كنت أرد على الجمهوريون
الذين لا أعرفهم حتى ضعف
بصري.. فلم أجد قادراً على قراءة
الرسائل، وبالتالي، لا أرد عليها.

● ما هي طقوس الكتابة
عندك؟ هل هي التخطيط
المسبق...؟

بالطبع، لا.. لو أننى رسمت خطة
ونفذتها فى يوم ما لكنت أستطيع أن
أقول هناك «تخطيط مسبق»، لكننى
أكتب دائماً بتلقائية كبيرة، وإن لم تأت
هذه التلقائية من فراغ.

● جاء في رسالتك أن الشكل
الغنى كان واحداً عندك حتى نهاية
عام ١٩٥١

لأنك انتهيت من الثلاثية، في هذه الفترة - وهذا يعطى انطباعاً أن كل ما كتبته من روايات تاريخية واجتماعية لها شغل واحد.. ما السبب في رأيك؟...



نجيب

محفوظ

القلم

والسكين

.. كان الشكل هو شكل القصص الواقعية التي يمكن الوجدان وراءها، وفيها تلقائية زمنية، على العكس من الروايات الأخرى التي تكمن فيها الفكرة، لذلك، ففي القصص الواقعية عايش الأحداث والشخصيات مع حركة الزمن، وقد تغير هذا بعد «الثلاثية» في أشياء كثيرة - مثل: الإيقاع والأسلوب - وظهر هذا أيضاً في «الحرافيش»، «أولاد حارتنا»، فنجد حدوث تطور ملموس يراه أي شخص يقرأ الروايات.

● التغيير الهائل في الشكل عندك جاء بين «الأربعينيات» ونهاية الخمسينيات، وبين «السبعينيات» حيث كتبت هذه الرسالة.... فما السبب...

هل هو التطور الزمني أم التطور الفني؟

قال «نجيب محفوظ» باقتضاب شديد..:

.. السبب بعض التخيلات في الرؤية - الشكل - المضمون وطريقة العلاج.

● «الثلاثية» كتبتها قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، ويبدو أن «نجيب محفوظ» كان هو «كمال» عيد الجواد» وفي السبعينيات كتبت «الحرافيش» فمن هو «كمال» عيد الجواد» الجديد في «الحرافيش»؟

.. من الذي قال: إن «كمال» هو «نجيب محفوظ».... فلو كان هو «نجيب» لسميته «نجيب».. («كمال» ليس «نجيب»، لكن هناك تشابهات كثيرة بيننا، أما في «الحرافيش» فلا توجد شخصية تمثل «كمال» عيد الجواد» نهائياً....

وأحب شخصياتي إلى هو: السيد أحمد عيد الجواد».

● ما هي العلاقة بينك وبين شخصياتك...؟

.. شخصياتي هم أولادي، بمعنى أني الذي خلقتهم واخترتهم، فهم يحملون رؤيتي ويعكسون ذوقي ونظرتي للحياة في تنوعها واختلافها، فلا يمكن أن أخلق شخصية ولا أحبها.

● ما هي أهم هذه الشخصيات؟

.. أهمهم عندي: السيد أحمد عيد الجواد» و«كمال» عيد الجواد».

والشخصيات النسائية

.. أجاب: «زهرة» في «ميرامان»

و«رضوانة» في «الحرافيش».

● بمناسبة الشخصيات الأدبية عندك.. كيف ترى عالمية الأدب؟

.. إن عالمية الأدب تتطلق أولاً من الاستغراق في المحلية، كما رأينا في رواياتي: «الثلاثية»، «الكرنك»، «الحرافيش».. وسواء من الروايات، فالاستغراق في المحلية إلى العمق - زى الحارة - هو العالمية بعينها.

رغم معاشتي العميقة للثقافة الغربية، إلا أن رواياتي كانت انتماء حضارياً لمصر، من خلال المعالجات الإنسانية التي تكون أكثر وضوحاً في: «السمان» و«الخريف».

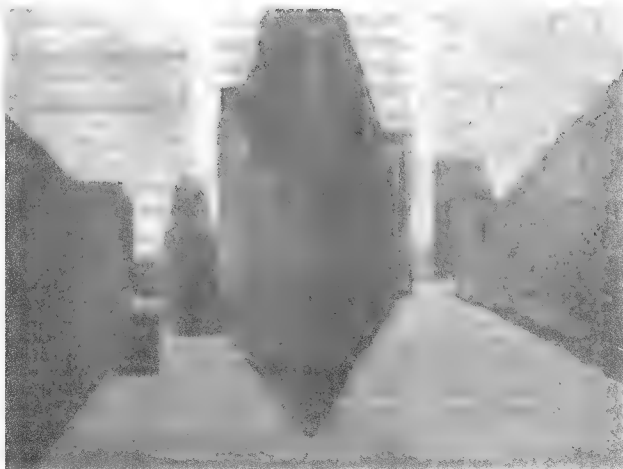
● أدبياتك الكبيرة.. من هي المرأة عند «نجيب محفوظ» من خلال رواياتك التي تعكس إيقاعات اجتماعية...؟

.. السيدات في أصفائي يمثلن البيت المصري - فهن شريحة في طبقته المتوسطة - وظهر هذا في أعمالى الأولى، أما في «الهاقي» من الزمن ساعة، مثلاً.. فإننا نجد نماذج مختلفة تعكس الظروف والواقع المختلف للمجتمع..

●● هل أنت «نجيب محفوظ» (النصوفي) كما رآه مصطفى عيد الفنى في كتابه عنك؟

.. لم أقرأ كتاب عيد الفنى لمنصف بصرى، «يا بني أنا لاقيت بالغاوية حد يقرأ لى الجرائد، ولكنى لم أجد أحداً يقرأ لى الكتب، على الرغم من أن كتاب مصطفى أمامى.. لكن نظرى ضعيف جداً جداً. ■

تصوير للفنان : مصطفى أحمد





نجيب
محفوظ
القلم
' والسكين

نجيب محفوظ مؤسس تيار الواقعية في السينما المصرية

فا عندما نقول: إن كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ، أبو الواقعية في السينما المصرية، أو مؤسس تيار الواقعية أو ملهم السينما المصرية في تحديد اتجاه جديد سمي بتيار الواقعية، فنحن لا نبخس حق الآخرين الذين حولوا الأوراق إلى منظومة سينمائية تشع حرارة ودفئا، وننقل لنا عوالم كثيرة لم تكن نعرف عنها شيئا. وإلى نجيب محفوظ يرجع الفضل في رسم هذا الطريق أو ملامحه، وإلى الآخرين كل التقدير في محاولة رسم صور الواقع من خلال المفاهيم السينمائية التي توصلوا

إليها عبر ثقافتهم والواقع الاجتماعي/ السياسي الذي كان ينور من حولهم.

كانت البدايات الأولى لعالم كاتبنا «نجيب محفوظ، مع نهاية ثورة عام ١٩١٩، وإرهاصات الدعوة إلى الاستقلال والديمقراطية والمشاعر والأحاسيس الوطنية التي كانت تبحث عن مكان لها تحت ضوء شمس الحرية، حرية التعبير بكافة صوره، يوم أن تمس لمعارك الوفد ضد السراي والإنجليز، وبداية الوعي بطبقته المتوسطة ومكانتها الاجتماعية.

تلك كانت إرهابات البداية، سرعان ما انخرط إبداعه واتخذ شكل كتابة الرواية، والتاريخية منها بشكل خاص، تلك التي تمس وترعماسيًا في حياة الشعب المصري، عاد إلى التاريخ القديم وقدم للمكتبة أولى أعماله «همس الجنون» عام ١٩٣٨، «عيت الأقدار»، عام ١٩٣٩، «رادوبيس» عام ١٩٤٣، «كفاح طيبة» عام ١٩٤٤، حاول من خلالها تلمس الواقع الحاضر من خلال البحث في الماضي/ الجنون، لكنه سرعان ما وجد طريقه الصحيح والحقيقي من خلال اكتشافه لواقعته اليومية وإحساسه بالأجواء والأحياء الشعبية التي ترسخت بوجدانه، وطبقته المتوسطة/ الموظفين، ومعيشتها البسيطة ومواجهتها للتغيرات التي حدثت لها عقب الحرب العالمية الثانية، فكان الإبداع الذي

تعرض فيه للحياة الاجتماعية/ الثقافية في إطار الخلفية السياسية التي ترسم الإطار العام لمعظم صراعات شخصياته، فقدم في تلك الفترة خمسة أعمال متباعدة، وإن كان هناك أربعة تنسم بالواقعية الجديدة والتي لم تقرأ من قبل «القاهرة الجديدة» عام ١٩٤٥، «خان الخليلي» عام ١٩٤٦، «زقاق المدق» عام ١٩٤٧، «بداية ونهاية» عام ١٩٤٨، والعمل الخامس المختلف إلى حد كبير ويعد من أهم الروايات في المكتبة العربية والتي اعتمد فيها على بناء شخصياتها في إطار منهج التحليل النفسي وسبر أغوار الشخصيات ومتابعتها في كل حركاتها وعلاقاتها وانكساراتها «السراب» عام ١٩٤٨.

إلا أنه في عام ١٩٤٧ شهد كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ، ميلادًا جديدًا له أثرى به صناعة السينما وأرسى ركائز الواقعية الجديدة في سينما الخمسينيات وعمق هذا الاتجاه وأيده مجموعة من المخرجين الجدد في ذلك الوقت متجاوزًا حارة المخرج الراحل «كمال سليم» وفيلمه «العزيمة» والمصالحة التي تتم في النهاية بين الفقراء والأغنياء، وأيضًا واقعية المخرج الراحل «كامل التلمساني» وفيلمه «السوق السوداء» وصراعات الموجهة في نهاية أحداث الفيلم.

إبراهيم الدسوقي

ولكن كيف كانت البداية ؟

لأول مرة وعن طريق صديق مشترك «فؤاد نويره» كان أول لقاء مع المخرج الكبير «صلاح أبو سيف» الذي حدثه عن روايته «عيب الأقدار» وكيف أنه يمكن أن يكون كاتباً للسيناريو - وهو في ذلك الوقت لم يكن مدركاً معنى سيناريو - أو طريقة كتابته، فسأله «أبو سيف» بإهدائه مجموعة كتب عن فن السينما، واشترى «نجيب محفوظ» بعض الكتب الأخرى عن هذا الفن، وكانت النتائج السينمائية وليدة هذا اللقاء الذي اتصل ما يقرب من عشر سنوات (١٩٤٧/١٩٥٧) مجموعة أعمال سينمائية هي أهم أعمال صانعي تلك الأفلام، ومعظمها دخلت تاريخ السينما المصرية من أوسع الأبواب كأحسن أعمال سينمائية.

أحد عشر عملاً سينمائياً حققها «نجيب محفوظ» سواء كان كاتباً للسيناريو أو كاتباً للقصة والسيناريو معاً، منها ثمانية أعمال تعد من أهم ما تم إنتاجه في تاريخ السينما المصرية، لصلاح أبو سيف هناك: «لله يوم يا ظالم» ١٩٥١/ «ربا وسكونه» ١٩٥٣/ «الوحش» ١٩٥٤/ «شباب امرأة» ١٩٥٦/ «الفتوة» ١٩٥٧، وفيما لكل من «توفيق صانح»... «درب المهابيل» ١٩٥٥، «عاطف سالم»... «جعلوني

مجرماً» ١٩٥٤، «نبازي مصطفى».. «فتوات الحسنية» ١٩٥٤.

تلك المجموعة من الأفلام السينمائية جمعها كما يقول «هاشم النحاس»^(١) في كتابه «نجيب محفوظ على الشاشة»: «... الديكور أو المكان الذي تدور فيه الأحداث، فهي جميعاً تدور داخل الحوائط والأزقة، الشخصيات هي شخصيات ابن البلد في صورة المختلفة والواقعية التي يحددها من الناحية الشكلية الديكور والمظهر الخارجى للشخصيات ويحددها من حيث أسلوب المعالجة طرق السرد للأحداث والتفسير المقدم لصرفات الشخصية..»

وهو أيضاً ما يؤكد «محسن زايد»^(٢) «.. نجيب محفوظ بارع في تصوير المكان الذي يحدث بهلا لمعظم أعماله، ويكاد تشم عبور المكان الذي يصفه كما أنه بارع في رسم الشخصيات التي يصورها لدرجة أنها تكاد تنطق بذاتها وليست بما يريد أن يقوله الكاتب الكبير ويصبح صرختها من داخلها وليس من لسان الكاتب..»

تلك الأعمال، أرست ملامح الواقعية في السينما المصرية، وكانت السمة المشتركة والأرضية الحقيقية لميلاد جيل سينمائي ترك بصمات كبيرة في مسيرة السينما المصرية وهو لم يكن بأعماله فقط بل قدم بعض السيناريوهات الأخرى

التي تتوافق مع الذروة الواقعية التي غلفت معظم أعماله/ أفلامه التي أعدها للسينما، فقدم «أبو سيف» عملين «إحسان عبد القدوس».. «الطريق المسدود» ١٩٥٨، «أنا حرة» ١٩٥٩، بينما قدم عملاً آخر «عاطف سالم».. «أنا التلامذة» ١٩٥٩ - إلى أن انتهى المرحلة الأولى من أعماله السينمائية بفيلم كتب قصته عن فكرة لـ «أبو سيف».. «بين السما والأرض» ١٩٥٩.

الملاحظ في تلك الأعمال أنها شديدة التمايز في رسم صور الواقعية بأشكال مختلفة تعتمد على المضمون... أغلب الواقعيين يؤكدون أن اهتمامهم الكبير هو المضمون، وليس الشكل أو التقنية، المضمون يأتي دائماً في المقدمة...^(٣)، رغم أهمية مصطلحي الشكل والمضمون في أي عمل فني - حيث إنهما وجهان لعملة واحدة، إلا أن أفلام تلك الحقبة - الخمسينيات - استطاعت التأكيد على ترادف المصطلحات - بعد أن أصبحت الواقعية الإيطالية تفرد أنجحها على معتم إنتاج السينمائيين في أقطار كثيرة من العالم، وبعد خروج فيلم «رويو تو روسيليني».. «روما مدينة مفتوحة».. وتبعه «دى سيكا» بفيلم «مأسع الأضدية».. «سارق الدراجات» ويضم أعمال «فيليني».. و«أنطونيوني» الأولى التي لا تعتبر



نجيب محفوظ القلم والسكين

جزءاً من حركة الواقعية في السينما الإيطالية، إلا أنها مدينة بكثير لهذه الحركة، وهي أعمال اعتمدت بشكل أساسي على ممثلين غير محترفين، ومواقع تصوير خارجي، والابتعاد عن إضاءة المشهد بطريقة مسرحية، وعدم استخدام المؤثرات الخاصة، والحد الأدنى من المونتاج والتلمسك الشديد بمرأى وملمس الحياة اليومية.

أسبعت السينما - بعد تلك الرحلة - تبحث عن أعمال «نجيب محفوظ» الروائية كي تصنع منها أفلاماً سينمائية، وليس ذلك فقط، بل كان من أهم إجابات تلك الفترة، هذا الرباط الوثيق بين «نجيب محفوظ» والسينما على المستوى الإداري، فجلس مدير لرقابة على المصنفات الفنية فترة لا بأس بها من الزمان، ثم مديراً لمؤسسة دعم السينما، وتقل بعد ذلك رئيساً لمجلس إدارة دعم السينما، فترأس مجلس إدارة مؤسسة السينما، ثم مستشاراً لوزير الثقافة في شئون السينما، كل ذلك خلال الفترة من ١٩٥٩/ ١٩٧١، عندما أحيل للعطاش،

ورغم تأثير كتابات الكبير على صناعة السينما في فترة الستينيات، ومحاولة انتزاع أكبر مساحة ممكنة من حرية التعبير والفكر من خلال تقديم المؤسسة لدرعيات وأعمال سينمائية مختلفة عن تيار السوق السائدة، ومع وصول رجال

كل عصر إلى مؤسسات الحكم ومنها مؤسسة السينما، تم إغراقها في أعمال ميلودرامية وكوميديية مبتذلة - احتياجات السوق - ثم تصنيفها فيما بعد بأقلل اللغة «ب» وهي حكمة السوق، العملة الرديئة تطارد العملة الجيدة في كل زمان ومكان، إلا أن «نجيب محفوظ» - رغم حصار هؤلاء وسط تجرية المؤسسة - يشيد بتلك الفترة: «... أعتقد أن الرئيس جمال عبد الناصر، أعطى الأدب والفن مساحة كبيرة من الحرية لم يمنحها لغيرها من المؤسسات، وكنا نعبّر عن رأينا بالكناية والرمز لأن الحرية داخل حكم شمولي كانت له سطوته، والرقابة في لذه شديدة، للحقيقة لم يصبنا سوء في عهده على الرغم أننا كنا نمثل نوعاً من المعارضة الذاتية أو السد الذاتى، بل على العكس أخذنا أوسمة وحصلنا على جائزة الدولة التقديرية، وكل شيء...» (١)، وهو أيضاً لم ينف أن هذه الحرية كانت لها حدود لا يمكن تجاوزها، وأن الرمز والكناية كانا نوعاً من التحايل كان عليه أن يرجعه للتعبير عن ذاته... الإنسان يتحايل على التعبير عندما يستحيل عليه التعبير الصريح المباشر...» (٢).

هذا للجانب الإداري والاضطلاع بمسؤولية قيادة مؤسسة السينما، لم يوقف الإنتاج الأدبي المنظم الذى يتوالى علينا محبداً أكثر بعد آخر، ويبيح السؤال المهم: هل أثرت السينما كصناعة على الإنتاج الأدبي لكتابتها؟

القرائى المتخصص/ المشاهد السينمائى سوف يدرك أن هناك تأثيراً كبيراً لصناعة السينما على أدب «نجيب محفوظ»، فالملل بالسينما أكثر من ثلاثين عاماً والتفعل بين فروع شتى، رسم في ذهن كاتبنا الكبير طريقاً مختلفاً وأساليب في التعبير الأدبي عن سائر أقرانه في ذلك الوقت، وأصبح الشكل السينمائى في

عديد من أعماله الروائية مسطوراً عليه تماماً، وطرق السرد الفيلمي للأحداث، استخدام السودة إلى الماضي، طرح التناقضات الخاصة بالشخصيات في استخدام المنولوج الداخلى، وكتابة الأحداث من زوايا عديدة متناقضة ومختلفة، وتكليف اللحظة، وخلق الفعل ورد الفعل، والبحث عن المجهول، وخلق أجواء وصور سينمائية مختلفة في (الطريق/ الشحاذ/ ثرثرة فوق النيل/ ميرامار) مع صدق وصفاء نفس عدد طرح هموم المتغيرات الحقيقية التي حدثت لمصر خلال أعقاب زمنية مرت بنا، واستشراف رؤى مستقبلية، وعلاقة ما يدور بداخلنا من تغيرات اجتماعية/ ثقافية، وعلاقة هذا كله بشرائع شخصياته والأوضاع السياسية التي تتراكم مع التغيرات، أى أنه ينقل نبضاً حقيقياً لما يدور، في الشارع المصرى بما لديه من قدرة هائلة على امتصاص التجارب اليومية وذاتهاها بدخله رصادة صياغتها في قوالبه الروائية التي يحاكي بها الواقع في نسج رائع تتشابه فيه قدرته على الصبر في هضم ما يدور حوله ويوضح رؤياه، التي لم تنب منذ البدايات الأولى مع الصياغة الأدبية لأعماله.

يقول الناقد الكبير «شكري عياد» تعقيباً على حديث طويل حول جائزة نوبل والأدب العربى وعلاقته بالعالمية: «... لست أدري ما سبب تمسك كثير من الأدباء بالعالمية، أنا شخصياً أكره الأدب العربى أن يكون عالمياً وأعلنها صراحة، هذه خطوة سيئة جداً بالنسبة للأدب العربى، لماذا؟ لأنه لى يستطيع أن يكون عالمياً بشكل منظم ومستمر يبنى عليه السير في ذيل الأدب العالمى، ويبنى عليه أن يتباعد عن البية العربية، فالتطويق إلى العالمية هو أن يكتب شعراً «سورياً» مثلاً، لى يقرأك أو تكتب

قصصاً جنسياً مكتشفةً مضطوحاً، فالعالمية في المرحاة الجنسية أصبحت «موصنة» في الأدب الروائي والقصصى. وهذا هو الطريق المؤدى إلى العالمية، ولكنه ليس الطريق الذى تؤثر فيه فى شعبيته، ومهمتك أن تؤثر فيه، بعد ذلك تدخل فى الأدب العالمى، وهذا ما فعله نجيب محفوظ بالضبط... (٢).

ربما كان ذلك أحد أهم الأسباب الحقيقية لما شهده السبوتيات عندما بدأت السبوتيات تلجأ إلى روايات «نجيب محفوظ»، بالإضافة إلى إحسان السبوتيين أن تلك الروايات تبع صافٍ لا ينهى، فالإنشاج عزيز مكتوع بالأحداث، فكانت أول رواية تنتج سبوتياً «بداية ونهاية» عام ١٩٦٠ من إخراج «صلاح أبو سيف» وتلك الأجواء المميزة لأسرة من قاع المجتمع تواجه متغيرات اجتماعية من أفراد الأسرة، ومحاولات الانسلاخ عنها وسقوط البعض فى فاقة تلك الفترة - التى تدور أحداث الفيلم بها - وقد حظى الفيلم بنجاح كبير لأنه حافظ على روح النص الأدبى وسامته إلى أبعد الحدود، فكانت المؤشرات الإيجابية نحو إنتاج أدب «نجيب محفوظ» سبوتياً. فتوالت الأعمال، فقدم «كمال الشيوخ».. «النس والكلاب» ١٩٦٣، بينما كانت بداية «حسن الإمام».. «زقاق المدق» ١٩٦٣، ثم بداية الثلاثية - «بين القصصين» ١٩٦٤ - الذى يتناول أسرة السيد أحمد عبدالجواد وعلاقتها بسنوات المشاعر والأحاسيس التى تدمر إلى الاستقلال والديمقراطية والتحولات التى طرأت على الأسرة المصرية فى تلك الفترة - عقب ثورة عام ١٩١٩ - ثم قدم «حسام الدين مصطفى».. «الطريق» ١٩٦٥، بينما قدم «عاطف سالم».. «فيلم «خان الخليلي» ١٩٦٦،.. «فصلاح أبو

سيف» «القاهرة ٣٠ عام ١٩٦٦».. ليعد «حسن الإمام» ليقدم فيلمه «قصر الشوق» ١٩٦٨، بينما يمد «حسام الدين مصطفى» ليقدم «السمان والخريف» ١٩٦٨، ويقدم «كمال الشيوخ» فيلم «ميرامار» ١٩٦٩.

فى تلك الأعمال اعتمد صانعوها على تجسيد الأحياء الشعبية ومحاولة إظهار روح الأسرة المصرية فى أوقات مختلفة بما فيها عادات وتقاليد، والتعرض لشرائح اجتماعية مختلفة وسط ظروف متغيرة منذ العشرينيات مروراً بالثلاثيات والأربعينيات - أعمال: الثلاثية - زقاق المدق/ خان الخليلي/ القاهرة ٣٠. ويصنع الأعمال التى لها أبعاد فلسفية تدور بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ - بما فيها من نقد ذاتي للتجربة، ولكن لم تحاول السبوت أن تنقل روح بعض النصوص وأبعادها المتخفية، بل تناورت حول حدود الأشخاص والشخصيات التى يدور فى إطارها وحولها الأحداث، النص والكلاب/ السمان والخريف/ الطريق - تلك الأعمال فى أغلب الأحوال قدمت توازناً وربطاً بين عناصر الرواية والشخصيات والمناخ الذى تدور فيه الأحداث من خلال رؤية مخرجيها، إلا أن أهم أفلام تلك الفترة هو فيلم «كمال الشيوخ».. «ميرامار» ١٩٦٩ - الذى قدم رؤية مصرية للصراع القائم فى ذلك الوقت عقب نكسة ١٩٦٧. من خلال شخصياته التى جمعها بنسبون «ميرامار» الملعل على شاطئ الإسكندرية، حيث «زهرة» الفتاة الريفية التى هربت من قريتها عندما أراد الجد أن يزوجه من عجوز ثرى، فعملت خادمة فى هذا البنسبون لدى صاحبته «ماريانا» ليتصارع عليها من يتعاش تحت سقفه كل منهم له طريقته، «عامر وحدى» الكاتب الوفدى الذى يعيش خريف عمره

على ذكريات مقالاته التى أعجبت الزعماء السابقين «طلبة مزروعى» الإقطاعى وكبيل الوزارة المسابق الذى يحقد على ثورة ١٩٥٢ بجلون، «سرحان البحري» عضو لجنة العشرين وعضو مجلس الإدارة المنتخب الأنتهازى الذى يحفظ الشعارات ولا يؤمن بها حتى إنه يخون الجميع ويؤثر فى جريمة سرقة تقضى عليه.. «حسن علام» الشاب الذى يملك ١٠٠ فدان ويعيش فى فراغ مرتعياً فى أحضان المذلات، «منصور باهى» الشاب المنقذ المتردد الذى أباح لنفسه زوجة زميله فى الطلاب.. «محمود أبو عباس» بالغ الجرائد الذى يقف بجانب «زهرة» بحرسها من ذئاب البنسبون. «ميرامار» رؤية لمصر بكافة شرائحها الفكرية/ الثقافية/ الاجتماعية/ السياسية الثورية بعد نكسة ١٩٦٧، وقت كان يتم فيه إعادة النظر فى كل الأمور التى مرت بمصر.

من الأعمال السبوتية المهمة التى قدمت «نجيب محفوظ» على نشاطه فيلم «السراب» تلك الرواية التى تعد نموذجاً منفرداً فى أعماله الروائية، ففى كل إنتاج «نجيب محفوظ» الأدبى لم ينتج لنا رواية مثيله، فهو يعتمد على منهج التحليل النفسى ومحاولة تتبع هذه العلاقة الفريدة من اللعب لبطله «كامل» رؤية لاحظ الشخصية المركبة السبعة التحليل، فهو يظل يتابع فشانه فى حركاتها أياً ما طوية، بين الانتظار والتردد والمتابعة، يتقدم إلى فشاته «رياح» ليتزوج منها، ويستحوذ عليها، ولكنه يجد نفسه فى حالة عجز كامل عن أداء مهامه كرجل، ويتخلى «نجيب محفوظ» لتحليل شخصية كهذه للرسل إلى مكونات عقده النفسية التى كانت من أهم أبعادها التصاقه الكامل والشديد بأمه، وارتباطه الجسد عدده بالجريمة



نجيب محفوظ السلوك والسكين

والمحرمات، وإيمانه العادة السرية، ويوضعه زوجته في نفس مكانة أمه، بالإضافة إلى الخلل الاجتماعي الشديد، ذلك كله تحول عبر الشريط السينمائي إلى زواج.. فمحجز جنسى.. فيجلبنا إلى الطبيب النفسي الذي يطمئنه، وتتشأ علاقة بين الطبيب والزوجة - أثناء علاج الزوج - تزدى إلى حمل، وعندما يتم شفاء الزوج لا تتجاوب زوجته معه، ليعرف الحقيقة وهي تلفظ أنفاسها، رغم أنه - صانع الفيلم - حاول إلى حد ما طرح روح القسالب الروائي، إلا أنه لم يمتنع التعامل مع الرواية بشكل سينمائي يمكن من خلاله تصعيد هذه النحفة الروائية - وإيجاد معادل بصري لها.

مع «الاختيار» عام ١٩٧١ - إخراج يوسف شاهين - بداية جديدة ومختلفة لتكاتبه الكبير في توثيق الأحداث المعاصرة سينمائياً، صياغة المعادل القصصى لها وطرحها بمس عالي المستوى مستشرفاً مدى مسئولية الكاتب في حياة أمته، والدور الملقى عليه في عمليات التلوين، كانت البداية.. نص أزمة جيل المثقفين، ويتعرض لمدى انقسامهم ذاتياً، وصياغة ذلك في شخصية «سيد مراد» الكاتب الشهير الذي يسعى جاهداً لصعود السلم الاجتماعي دون أن يضعيف وقته، فهو يستخدم كافة الأساليب الوصولية لتحقيق

هدفه، فالداس لديه مجموعة من الأدوات تحقق له ما يروى إليه.. والانصامية أو النصف الآخر لشقيقة اليوم «محمود» اللطيف الودود - الذي يمثل الصدق والحيوية والطيبة، شخصية تعيش حياتها بين الانتماء والمقامرة بين طبقات الشعب الدنيا.. «سيد مراد» نموذج مريض من نماذج المجتمع التي توضح إلى أي مدى فقد المثقف الانتهازي القدرة على التواصل ليس مع مجتمعه، وإنما التواصل الإنساني بداخله...» (٧) تروحي للتقطعات والجو العام لفيلم «الاختيار» بأننا أمام فيلم بوليسي، أو هي... حيلة في شكل سينمائي نفت - شاهين - أنظارنا إلى جريمة أخرى حقيقية وتحدث بالفعل حولنا كل يوم.. ونساهم كلها في ارتكابها بمجرد الصمت عليها، والاكتفاء بالفرجة.. بحيث يصبح الناقل الحقيقي هو كل منا.. حيث يزدوج في داخلنا «سيد محمود» معاً...» (٨) ولكن ما هو دور «نجيب محفوظ» في كتابة فيلم «الاختيار»؟ نجيب «يوسف شاهين»...: يمكن أن نقول بالتحديد إنني عرضت عليه الفكرة الرئيسية فأعجبته.. ويروها هو بأن جسد الحوادث وأوضح الخط الذي يربطها ببعضها.. وفي المرحلة الثانية كان دوره أشبه بضابط علينا من حيث تحليلنا للشخصيات التي تناقشنا طويلاً في احتمالات اتصالها نفسياً واجتماعياً وأبعادها السياسية كنت مصمماً على ألا أتركها في «الاختيار» بالذات شخصية رومانسية.. بمعنى ألا أحم على تركيبتها بعض الاتجاهات أو الأساسيات التي نود نحن اقتحامها.. أو نعلم بأن تكون موهومة في الإنسان المصري، بل اكتفيت بحقيقة شخصيات موجودة بالفعل.. مهمة وفعالة وإيجابية.. حتى لو لم تكن جوانبها منطقية تماماً ومطابقة للشخصية المتكاملة.. ووافقتي نجيب

محفوظ، ولكنه كان مصمماً على الإيضاح الكامل لعقدة الانقسام علمياً.. فاستعاض به «أحمد عكاشة» الطبيب النفسي وبعد هذا قرأ «نجيب محفوظ» السيناريو كاملاً وقام بتعديل بعض الكلمات هنا وهناك...» (٩) ليكون الاختيار بعد عرضه محط أنظار نقاد وصناع السينما ليس في مصر أو العالم العربي فقط بل في عروضة المختلفة الأوروبية... إن الاختيار تحليل دقيق لتناقضات المثقفين في مصر اليوم.. ولكنه واضح، ومشكلة المثقفين كما يقدمها شاهين يمكن أن تكون متشابهة في روما أو باريس كما هي في القاهرة...» (١٠).

إذا كانت الأعمال الأولى التي كتب قصصها وسيناريوها «نجيب محفوظ»، قدمت مدرسة واقعية في السينما المصرية تأثر بكتابه الروائي والواقعية في السينما الإيطالية، فإن المرحلة الثالثة التي قدمت لنا أعمالاً مهمة - منذ «مورامار ميرزا» بالاختيار - تعتمد على ما يمكن أن نسميه بسينما المكافحة - إن جازنا هذا التعبير - فهي سلما تطرح هموم الناس في كل المستويات وبين جميع الطبقات الاجتماعية وتأثيرات الأوضاع السياسية عليها، فقدم «سيد مرزوق» عام ١٩٧٦ فيلماً مهماً «المذنبون» الذي يعرض فيه عن قرب سياسة الانفتاح وسلباته ومدى الفساد الأخلاقي الذي خرب جذور المجتمع كله، الناظر/ مدير المجمع/ الطبيب/ المصور/ الفنانة.. إلخ، مجتمع معطوب تكيف لنا إمكانية الحركة وسط هذا الزحام الهائل من الرشوة والفساد الأخلاقي المدمر؟

«نجيب محفوظ» يعود مرة ثانية إلى هذا الموضوع من خلال فيلم أنتج عام ١٩٨١ «أهل القمة» (إخراج «علي بدرخان»)، يعد فيلماً من أهم أفلام تلك المرحلة حيث يتعرض إلى شريحة واحدة

- الطبقة المتوسطة - ممثلة في الضابط محمد وابنة أخته في مقابل النشاز زعتري الذي ترك مهنة النشل - هو وزملاؤه - وتحول إلى ناجر بضائع مهيرة من بور سعيد - المنطقة الحرة - إلى مليونير، وكيف أن القانون مغلل في رجائه ويقف عاجزاً عن مواجهة هذا التحاليل المستمر من قبل فريق الافتتاح الذي يلعب بقمة السلطة للتحمية، ليقتف ممثل للقانون عاجزاً عن تنفيذ سلطته وتصل للمأساة ذروتها عندما يجد أمر نقل له إلى إحدى محافظات صعيد مصر بعد أن تخيل أنه يمكن تطبيق ما تعلمه!

في فيلم «الجوع» عام ١٩٨٦ - للذي أخرجه «علي بدرخان»، نحن أمام عالم «نجيب محفوظ» الأثير، القاهرة الحرافيش/ القاهرة القديمة منذ مائة عام أو يزيد، عالم الفترات. الذي أوجده لأول مرة عندما قدم «فتوات الحسنية»، ولكنه هنا يعمق هذا الاتجاه للفترات بالأس البعيد، من خلال فتوة إحدى الحارات الذي يرفض الدخول إلى عالم الفتنة لمجرد الفتنة، لأنها تحولت في لحظة إلى سيف موجه على العباد وإتارة مفروضة - فهم كلهم من عامة الشعب ولكنه عندما تصبح الظروف لأحدهم الدخول إلى عالم الفتنة ينسى أو يتناسى ماضيه - ويدل من أن يكون حامى هؤلاء العباد مدافعاً عن حقوقهم.. هؤلاء الفقراء أبناء الحارة الذين يتضورون جوعاً - يتأصروهم في بداية الأمر، ويفرض الضرائب على الأغنياء والتجار لصالحهم، ولكن هؤلاء أصحاب المصانع يجذبونه إلى طبقهم، ويتزوج إحدى بناتهم - وهم الأثرياء - يتحول إلى طاغية بعد أن خان سياسة الطبقة التي انتهت إليها استثمارته لصالحها، ويستمر بطقه ولكن لا يجد هؤلاء الجوعى سوى سلاح واحد للمقاومة وإسقاط الطاغية، ألا وهو الصمود في مواجهة ساخنة حتى

نهاية الفيلم، «الجوع» عناصره تحمل مضموناً مهماً ألا وهو نقالون لانقصار الشعوب في مواجهة الطغيان سواء كان استبداداً أو احتكارات أو استعماراً يمكن كل شيء ولا يملك الشعب سوى إيجابية المواجهة للدفاع عن التواجد. حتى ولو كانت المقاومة بجذوع الأشجار أو الحجارة.

وإذا كانت أفكار «نجيب محفوظ» تماكي الزمن الراهن، فهي أيضاً قدمت نبوءة قبل حدوثها من خلال شغافية قراءة الحاضر ورؤياه المستقبلية، والتوقع الآتي من خلال معايشة العصر على ١٩٦٥ رويته «ثرثرة فوق النيل» التي أخرجه «حسين كمال» عام ١٩٧١، ويحدثنا فيها عن مدى تفصح هؤلاء المثقفين الذين لا يجدون لديهم سوى جلسات المشيش في صوامع على الدليل والانهزامية المرسومة في إجاباتهم والتراخي في كل ما هو جاد، ونصب الفخاخ للنساء والإيقاع بهن، ولهم ولا حدود له بينما يقوم بحراسة العرومة حارس يمثل الشعب المصري، كاتبنا الكبير يستخدم في هذا العمل ما يسمى بالمنتاج السينمائي لكي يخلق نداعيات بين الحاضر والماضي لدخل الشخصية الأساسية «أنيس»، وهو أيضاً على جانب آخر يرسم صورة لتقادية في شكل مناقشة بصوت عالٍ، من خلال أربعة شخصيات تتكامل معاً (قرنلفة/ إسماعيل الشيوخ/ زيتب دياب/ خالد صفوان) «الكرنك» ١٩٧٤، الذي أخرجه «علي بدرخان» ١٩٧٥، حول مدى مسئولية نظام الرئيس الراحل «جمال عبدالناصر» في حالة الإرهاب، البطل السياسي/ المعتقلات/ وهل المسئول هو الرئيس شخصياً أم أجهزته المساعدة؟ القارئ الفاحص سوف يصل إلى نتيجة لهذه الرواية - التي أثارت جدلاً كبيراً عند طرحها بالأسواق - هي

أنها تعمل بين طياتها انتقاداً للأجهزة المعاونة والأمنية بشكل خاص، وهو ما حاول «بدرخان» رسمه عبر فيلمه السينمائي.

الكاتب الكبير «نجيب محفوظ» عطاء له يصيب، أعطى السينما الجزء الكبير من حياته وفكره وقلمه، من إبداعاته، كتاباً السيناريو - وتأثير كتاباته الواقعية على خلق تيار الواقعية وجيل من السينمائيين، الذين قدموا الواقعية المصرية في أوائل الخمسينيات، ثم اجتذبه السينما من خلال أعماله الراهية والأدبية. تأثرت الصناعة بأعمال ذات قيمة تحمل بين طياتها راحة الزمان والمكان، وحسه المعاصر، أفكار متجددة تسير الصياغة الاجتماعية / السياسية للشعب المصري، وكيف أن كاتباً يحمل رواء الدابة تجاه المستغريات التي تحدث حولنا ومدى توقعه ورسم مستقبلية لما يمكن أن تصل إليه في لحظة من لحظات هذا التغير الذي نعيشه دائماً.

«نجيب محفوظ» أعطى الأدب لمسات مصرية شديدة التركيز والحيوية، عظيمة التأثير، وكثير من أعماله الأدبية استخدم المنتاج السينمائي في رسم إيقاع الحدث الروائي، والتداعيات بين الماضي والحاضر في شخصية واحدة في آن واحد، وعرض الموقف الراصد من خلال وجهات نظر مختلفة أو متكاملة، فجاءت أعماله الأدبية سينمائية الإيقاع، خان كثيرين كيفية المحافظة على روح رواياته عند نقلها إلى الشاشة السينمائية، لكن السينما المصرية كسبت من خلال مخرجنا «صلاح أبو سيف» ما هو أكثر وأهم، كسبت كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ»، الذي قدم للسينما ولأول مرة علماً سينمائياً بارزاً من الصعب تراجيد مثيل له في أحقاب تالية، لأنه ليس فقط أدبياً يمتلك ناصية الحرفة ولكنه «موهوب سينمائياً بالسليقة» ■



نجيب

محفوظ

السليم

والسكين

الهوامش

١ - «هاشم للبحار» مخرج أفلام تسجيلية ..
أم أعماله التصويرية «النبول أرقاق» .

٢ - «محسن زايد» كاتب سيناريو - خريج المعهد
العالي للسينما ١٩٦٦ - حديث بجريدة
الحياة اللندنية ٢٤ يوليو ١٩٩١ .

٣ - كتاب «فهم السينما» ترجمة جعفر علي
- رئيس قسم السينما في أكاديمية الفنون
الجميلة - بغداد - دار للرشيد ١٩٨١ - لوى
دثر جانتلى .

٤ - حديث مع «نجيب محفوظ» - جريدة الحياة
اللندنية - ٢١ أغسطس ١٩٩١ .
٥ - المصدر السابق .

٦ - حديث مع الناقد «شكري حياء» - جريدة
الحياة اللندنية ٢٧ مارس ١٩٩١ .

٧ - «النضج الفنى والسياسى فى أعمال
يوسف شاهين» - إبراهيم الدسوقي -

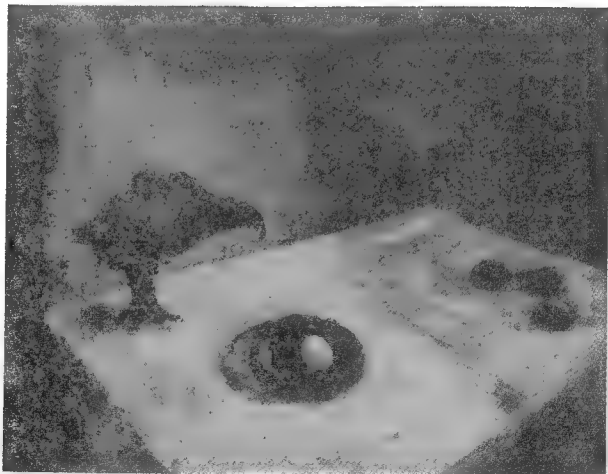
سينما الفن السابع / المجلد الرابع -
ديسمبر ١٩٧٩ / إسكندرية .

٨ - «الأخبار» - سامى السلامونى - للفنون -
المجلد الأول - العدد الثانى ربيع ١٩٧١ .

٩ - «الفنون السجاد الأول» - المجلد الثانى - ربيع
١٩٧١ - حديث مع «يوسف شاهين» .

١٠ - «دليل السينما» - المركز القومى للمسرح
المرئية - القاهرة - ١٩٧١ - ميشيل كلوى
حديث قديم مع لانونيل ريفور فرانسيس .

تصوير للفنان : أحمد خليل



٢-

و «لنيلنا الله» هي مجموعته القصصية الثانية، وقد نشرها في جريدة الأهرام للقاهرة.. مفرقة ما بين عام ١٩٦١م وأوائل عام ١٩٦٢م. وهذه المجموعة القصصية تحمل في أداها التمبيرى، فكر وفن نجيب محفوظ. على امتداد مسيرته الفنية، وتضمن رؤاه، وأساقيه، وتجاربه، في غلالة من التعبير تشف وترق وتبرق كحد السيف.. والقصة القصيرة عند نجيب محفوظ تخرج عن موقف فكرى يتنامى من خلال جزئيات العمل الفنى. فهو لا يحكى حكاية، ولا يشير غريزة، ولا يأتى بالخوارق المستغزاة، وإنما يلتقى الحدث الدرامى الذى هو جزء من بناء فكرى وفنى كاملين.. ليكشف به عن موقف إنسانى مرتبط بفكره العام وبأحداث عصره. ذلك أن من أهم ما يميز قصصه القصيرة أنه يركب بوعى حر منطقاً حركة الواقع اليومي في جزئياته المنسقة والمهزومة والزاجفة، والحالمة، والمتطلعة، في بيانات الفقر المادى والفقر الروحى على السواء.. ومن ثم يطفو عذاب الإنسان وسط هذه الأمواج المتلاطمة من السماتة والمكابدة.

و «لنيلنا الله» عامرة بجهود الدلالات جميعها..

ففى قصة «الجبار» يحلج لنا انصحاق الإنسان الفقير أمام سطوة الفنى القادر فأبو الخير: يغلطه للنحاس فى نوار سيده الجبار- عمدة القرية. وفى مخزن الغلال يشاهد بعد إفاقة «مظلمة». سيده وهو يقصّب فتاة من القرية.. كانت الفتاة (مذعورة كأن وحشا يأكلها) .. وخيّل إليه فى مكمنه (أن الظلام يقوى تحت وطأة ثقيلة وأن عروقه ستنفجر) .. إن الفعل الفاضح صنفعة، وهو ذعر إن جاء من جبار يملك، ويقدّر.. ولكن الفتاة تثبتت ببعض قوتها، وبتيقن من كرامتها مما يلجس الجبار، ويهال عليها ضرباً حتى (تواصل الأذن أخذاً فى الهبوط حتى اختفى). ويصرخ أبو الخير.. لثق الله.. وينطلق هارباً.. وقد صرفه الجبار.. ويهيم على وجهه، وعيون الجبار ترصد، وأعوانه يبحثون عنه.. فلقد أشاع الجبار أن (أبو الخير) قتل الفتاة فى مخزن الغلال.. ومطلوب القبض عليه.. وتصنع جريمة الرجل كما يقول الكاتب (جريمى أنى رأيت جريمة الآخر) .. ويوسط هذا المصارع الضخيف يقيض عليه أعوان الجبار. ويشى الحوار الآتى بمخزون الألم وبافتقاد العدل.. (رمق الرجل نظرة ذليلة خرساء.. فقال الرجل: أرجع واعترف.. فقال فى نبرة باكية: يشقوننى.. فركله الرجل بقسوة وقال: السيدان يتركك لحبل المشقة- يسجوننى.. فركله ركلة أشد من الأولى

وقال: ويعيش أهلك فى أمان.. تأره بانسا ولم يلبس قممجت الحانجر تتمعله فقال بصوت مهموس:

(- سأرجع)

ولذا عرفنا أن قصة «الجبار» نشرت بالأهرام فى ١٦/٢/١٩٦٢م استمعنا أن نذكر الدلالة الفكرية التى ترحى بها القصة. فانعكاس الزمن على القصة يوقنا على مرحلة زمنية مرت بها مصر.. كان العدل فيها مفقداً والقانون معطلاً.. «يلتهد أبو الخير فى كرب شديد وتساءل: - أين القانون؟ - فضحك الحارس ضحكة جافة وقال: - تجده نائماً فى بطن بطيخة».

ولكن أمام ثنائية صغرها الكاتب فى إنسان ورمز بها إلى علاقة المواطن بالحاكم فى فترة زمنية علا فيها شعار الفقراء هم الأصل.. على حين ظلت الحقيقة تلمس كل شعار.. فالفقير يزداد فقراً والفنى الطاغى يزداد طغياناً.. ولقد وشت الألفاظ المستدارة فى القصة بحورى الثنائية: أبو الخير والفتاة x الجبار وأعوانه.

ففى الأول نجد ألفاظاً مثل: الذعر، الأئين، ذليلة، باكية، بانسا.. وفى الثانى نجد ركل، قسوة، زمجر، لطم، ومن ثم تؤكد الدلالة للصاحبة على افتقاد العدل والأمان. وثمة قصص أخرى



نجيب محفوظ القلم والسكين

تتصافر مع هذه القصة لتعطى دلالات لمرئيات فكرية تصور الواقع وتنبى عن رعى الكاتب بالمتغيرات الاجتماعية وما صاحبها من عدت وأويلام. ففي «حفظ والمسكرى» تتحدد - عبر الحلم - العلاقة المأزومة بين الرجل العادى وبين رجل الشرطة - ويصبح الحلم حيلة فنية رمزية يعبر بها الكاتب عما يهدف إليه ، ويصرى به القديم الهابطة والمقولات الجوفاء .. فى الحلم يحسن «حفظ» بمعاملة جديدة من رجل الشرطة حين يستقبله «السامور فى وذ لم يلصمه يوما ، ويلخص حفظ تجربته وهو يلصق بها إلى الأمور (كنت قويا فضمت ، وبهاها فأفلمت ، وأحببت فتلوت ، وأدمنت ثم نسولت ..) ويدخل المصحة للعلاج ، ويستشعر فيض هؤلاء فتفيض عيناه بالدموع امتنانا بالفضل (فقال بدموعه المنهمرة :- بفضل الله وبفضلك . لا تبالغ الفضل لله وحده) .

ويبدأ حفظ فى طلبات أرادها المأمور ليحققها له . فكان فاكهة ، وزواجه من سنية بياعة الكيدة ، وإبتعاد المسكر عن العداء له ، .. ولتقف عند مطلبين أساسيين تصدهما الكاتب قصداً وهو يجدى على لسان حفظ أحلامه وأمنياته .

المطلب الأول يتمثل فى علاقة الإنسان بالمسكر .

يقول حفظ (إن يكن لشقائى الماضى أسباب كثيرة فإن المسكر كانوا من الأسباب المهمة فى ذلك ، طالما طاردوا عرتى لصيب ولغير ما صيب ، وصاندروا رزقى وضرونى ..)

ثم يستمر فى شكاته (وأما لى من للفقراء كثيرين ..) وهم فى حاجة إلى عون .. ويرتبط المطلب الثانى بعذالة القساون .. كم من المسجونين من يستحق السجون حقاً ، ويجيبه المأمور (سيخرج من السجون كل من لا يستحق السجون حقاً ولو فرغت كل للسجون) .. وبدأ الأمر كأنه معجزة ، وأنه فى عالم مغارق لما يحياه ويميشه .. ولم يبق حفظ على ذلك كله فقال (كأننى أحلم) وصاح (لنحيا العدل ..) وتكس العبرة التالية تلاحم الحلم فى وحدة متمدة ترمز إلى التهادى وإن جاءت فى شكل مفئيد . (فتصاعدت آهات الطرب من صدور الفقراء والمساكين والمسكرو وزغرقت سنية زغرودة كأنما تصدر عن ناي ..) وتأكد هاجس العدل المفقود فى قلوب الناس . ولقد عبرت القصة .. عن مواكبة للكاتب لمتغيرات الحياة الاجتماعية والتاريخية إلى ما صاحب فترة التحول ، وعكست مدى المعاناة ، والتفهم ، والعدل المفقود ، عبر رؤية مكثفة ، مأخوذة من جدل الحركة ، وقد باحت بألّة الخوف التى أرجفت القلوب وزجت بالكثيرين إلى السجون وأسحقت الذات الإنسانية تحت وطأة الفعل القامع ولم يعد لها إلا الحلم كمهرب من واقع لا يحقق هدفاً ، ولا شيع ماثلة تدعو إلى الدفء الإنسانى .. وتتحول القصة إلى ثنائية تتمثل فى الواقع / المعاناة ، الحلم / المهرب .. ليتقلب فى القصة طرف الثنائية الأول الواقع / المعاناة . (تخاول لعينيه شبح عملاق يحجب عنه ضوء الفانوس كأنما يمتد فى الفضاء حتى للنجوم . ونبكة الفجر تصبح . والبهنية تطل من فوق

كف الشبح . وفوق صدره ينداح الألم فى الموضع الذى تخلى عنه الحذاء اللطيف) .. ثم ركله بلا رحمه . إنها ركلة «الجبار» نفسها لتفجير المذمور (أبو الخير فى قصة الجبار) . ويتحدد الحلم ويستدير الفعل من جديد .

وتتصاف إلى القصتين قصة (صورة قديمة) حيث تظل دلالة المعنى قائمة .

إن الذين خرجوا بالتطهير لا يزالون يسمون بحياة طيبة .

فى حين برز إلى السطح الاجتماعى فئة من الناس استمرت كل العلاقات . على حين ظل الفقراء - الذين قامت من أجلهم الثورة - يعانون الفقر والألم وبضاعة الحياة بدرجات متفاوتة ، وأصبح التمرد على الواقع فعلا مهجوساً به .

● ● وتكشف (دبوسا الله) عن نموذج الموظف الفقير الذى فقد اتزانه بين الفقر المادى والفقر الروحى فتمرد . ويظل الحلم / الأمل فى حياة مترفة هو دافع الموظف إلى الفعل .. حيث سرق رواتب الموظفين وهرب بها مع بائعة البانصيب إلى الإسكندرية . لقد حلم بما ظل محروماً منه طيلة حياته .. المال ، والفئة المصناه .. وتؤكد المغارقة على أن المال ليس له .. فهو مسروق والفساد ليست له فهى عامة لغيره من الناس ..

لقد كان المكان الذى يعيش فيه عنواناً على الفقر والمعاناة (كان المسكن عبارة عن حجرة أرضية يحوش بيت قديم تهدم سورهُ أو كاد ولم يكن بالمعجزة إلا مرتبة متهدنة وحسيرة وكانون رحلة وطبق .. وامرأة عجوز عوراء ..)

أما الفتاة / الحلم فهى (بائعة بانصيب فى السابعة عشرة ذات خصلات ذهبية وعينين زرقاوين ..) إن وصف الزوجة وما صاحبها من دلالة باح بالانحياز إلى الفتاة بما تخلله من الانتماء نحو الحلم .

ويتحول للتعاسة بعد هروبه إلى حالة من السعادة (كان يجلس جلسة مريحة على الشاطئ، ويروح للقطر بين البحر وبين ياسمينة التي تظايرت غصلاتها الخفيفة في سهب الضامم .. وبدأ حليق الذفن مستقر الصلصة تحت طافية يوصاه كالخليب..). وانتهر باصعخاب البحر ، والسماة المتلفعة بالسحب البيضاء في صفاء الورد وبدأ (أنه انطلق من أغلال الهوم).

إن الحلم هنا يفارق الحلم في (حظك والعسكري) ذلك أنه ينطلق من الواقع ويستمر به، إنه ليس رؤية منامية، وإنما هو فعل متحرك بفعل الأمل المراد والمخادع والمغاير لمكاييد الواقع المولم .. ومن ثم تعكس القصة مرارة الواقع وجهاته وقسوته .. ولكن الحياة / الواقع انهم .. لم تتج له أن يحقق الحلم إلا عن طريق السرقة يعنى فعل مجرم .. والفقر المادي استجبه فقر روي مفقود في اختفاء الوازع الديني في السلوك واللعل.. ولكن القصة تشير إلى تحول في الشخصية ، هذا التحول يرمز إلى الاتجاه إلى الله كملاذ ، ويخلق عم إبراهيم في مناجاة صوفية متكررة باستسلام قدرى (صلى ركعتين تحية للمسجد ثم جلس موابيا وجهه نحو الجدار .. ونابى ربه فمسا ، لا يمكن أن يرضيك ما حصل لي ، ولا ما يحصل في كل مكان .. صغيرة وجسيمة وشريرة ، أيرضيك هذا؟ .. وأبناي أين هم ؟.. أيرضيك هذا؟ وللالم بطارني لا شيء إلا لأني أحبك .. فهل يرضيك هذا ، وأشعر وأنا بين الملايين بالوحدة لفاتلة أيرضيك هذا؟ وأجهد في البكاء، وحملت المناجاة تساؤلات مصهورة يحس ماخن والمتصاق محموم ندي عن حزن جليل ويلى واقع .. وتكررت للضرورة الاستفهامية لتعقم هذا الحزن وتؤكد الحاجة إلى الصفاء .. وللخلل إلى الله ، والاركون إليه .. حتى

إذا ما اهتزت نفسه بدا له كل شيء خارجاً عن بؤرة اهتمامه .. وحين سلك عن السبب فيما فعل لبتسم ثم (رفع) إصبعه إلى فوق وهو يغتم :- الله .. نددت عنه كاللتهدة). ثمة صخرة روحية ، تتدفق في فراغه فتملؤه وقد كان خاليا ، وثمة توازن يتج عن الصخرة والتحول ، وقد كان جاثجا ، واقتراب من الدخائل العميق وتحسس يذليبه فخلى عن كل شيء ووهب القساة المال وحررها .. ووشت اللغة النفسية بجلال التحول في وصيفة متأنية تدعو إلى التامل والإنتهار في استقراء مفردات الكون الجميل . لقد توجد عم إبراهيم في «دنيا الله» مع الكون وأصبح جزءاً منه وأدرك أن اللصق الكوني لا يتعدى عن النطق البشري في قدرته ونظامه.

●●● وفي المجموعة.. يتبدى الموت في دلالاته المتعالية كحقيقة لا تتحمل الشك ، بل هو يصبح هماً قسفاً.. إن صبح الصعير- يعلق للكاتب ويشغل ذهنه .. ولاشك أن الاحساس بالموت لدى الكاتب قوى ومؤثر ويترقرق في كثير من قصصه .. والموت هنا لا يعنى الجذب والنفاء ، وإنما هو أحد عناصر الجدل في الحياة وتناقضاتها المستمرة.

ففي قصة «جوار الله» يصبح موت الثمة تحولاً وأملاً للخروج من الضائقة المالية التي يعانيها عبد العظيم الموطف للصغير .. (لم يورثه أبوه إلا عبكاً ثقيلاً هو لأخته فتيدة) ويحرك داخله مناجاة نفسية تصطلح الأمل (أين النقود ؟ أين تقودها بصفة خلسة) وبالرغم من أن الموت يقوض على المكان بمخالبه .. إلا أن الذات السأرومة بين الموت والحياة تنص في حديثها الباطني من الحلم والأمل لتظل ثنائية الموت / الحياة متوازنة لا تتزعج.

(ولم يجد للرجل ما يتسلى به سوى التفكير في الميراث المستظر .. ألا يضمن

على الأقل مقدار عاروتين شهريين ! لعله يتمكن من شراء مصطف .. ولعله يستطيع أن يرقه عن أسرته .. لاشك أن الحياة ستكون أجمل مما كانت حتى الآن..).

وليصل الكاتب بالشخصية إلى هذا التحول .. استخدم القوس في الدخائل عن طريق التباعد الممتلىء بالتهويمات والأمال والرغبات المستغنة . (قال عبد العظيم لنفسه: يالها من أسئلة ولكن كيف يتاح الجواب لمفرد بخلصة التبر) .. ويقف الجسد الميت شاهداً على قوة الموت وجبروته (وحملق الرجل في الراقدة بذوعل .. ثم أعاد الغطاء .. ترى أية قوة خفية تميت بهم وتمنعهم ؟ ألم تكن الحياة محتملة رغم كافة متاعبها ؟ ماذا رمى بهما إلى هذه التجربة!)

إن الخوف من الموت والبعد عن التفكير فيه استتبع القوس في داخل الذات حتى تمنع هواجس النفس ومن ثم يعطيها إمكانية الجرح الصامت أمام ظاهرة الموت بوصفها جوهر الحدث .. ونظن التجربة عاقلة ، لا تجعلها الذفن وإن فرضت تولجها للحتمى المستمر.

ويتحول الموت كمحور الحدث إلى نتيجة له في قصة (الجامع في الدرب) .. وهي قصة تتناول موقف الإمام من البيئة التي يحيا فيها .. فهد القدرة وهو المحرك للفعل في الدعوة وتغيير السلوك .. ولكنه يفقد تلك القيمة الكبيرة حين يخون الأمانة ويقف مع الذين يعملون على فهد الناس وتعنيهم .. ولقد أحدث ذلك في نفسه ثقلاً وهماً (سرعان ما ارتد إلى التلق كما ترتد الموجة المتباعدة على الساحل الدرمي الصافي إلى الازيد) وظل التلق مصاحباً له ، حتى كانت الخطبة التي ألقاها الشيخ «عبد ربه» ، وأسفر فيها عن موازنة الولا وحذر ممن يفتر بالشعب لمصالحه الخاصة . واعترض بعض المصلين على ما جاء في الخطبة (عند



نجيب محفوظ القلم والسكين

ذاك انقضت المخبرون للمختصين بين الصليين على غلاء المعارفين واستمر للشيخ ماحدث لمصلحه (غير أنه عندما حان وقت درس العصر لم يجد مستمعا على الإطلاق) .. وأدرك الشيخ أن المسافة بينه وبين الناس قد امتدت وطأت ، وتغلقت العلاقة تماماً حينما رفض لجوءه للناس إلى الجامع بعد الفارة وبنى القنابل (اذمبوا لا تنسبوا بيوت الله) وأحدثت واحدة من النساء وقالت (إنه بيت الله لا بيت أبوك) . وشعر الشيخ أن اجتماع هؤلاء الأضرار لا يوفر بخير فاندفع خارجاً من الجامع غضباً فهلك مع هؤلاء الذين اتخذوا للجامع ملاكاً لهم .. واستمرت الفارة واستمر انفجار القنابل .. وسرعان ما هذا كل شيء (ومضت الظلمة ترق أمام البكرة الرانبة . ثم تبثت طلوع الصباح في مثل جلالة النجاة .. لكن الشيخ عبد ربه لم يعثر على جلته إلا عند الشروق) .

الرجل خان الأمانة حين حجب نصحه وإرشاده للناس السكارى وأصحاب الملوك المشين ، فالدعوة لا تكون إلا لهؤلاء .. لإخراجهم مما هم فيه بالموعظة العنمة . ومن ثم كان للجامع هو الملاذ لهم ولقد وسعت رحمة الله كل شيء ولقد كان الجامع / الملاذ .. سبيل النجاة فهو مفتوح لا يوصد بابه عن أحد . على حين كان المسجد للهروب منه .. سبيلاً إلى الموت .. موت الشيخ .

ولاشك أن العنوان يحمل هذه الدلالة: وهي دلالة ثنائية ترجى بمدى العلاقة المتشابكة في المكان .. تلك العلاقة التي تواد أماناً من الفعل السوى وتصلح من الفعل السجود .. فالجامع / الملاذ .. ملاذ للدين والعلم ولشعر الفصيلة ، والدرج / الدنيا .. يمثل أخطأ في الحياة والملوك والفكر ويرجى بتعدد وتوغل في الممارب والأخلاق وتتحول الثنائية من خلال نمو الحدث إلى الدرب/ في الجامع .. ليحدث التبادل الفعالي في دور للجامع بالنسبة للبيئة ويوشى بقرب الناس إلى الله في الحالات التي يعجزون عن مواجهتها .. وهذا القريب هو مدخل إلى تغفل الإيمان وترسبه شيئاً فشيئاً في النفوس الأمر الذي يصح فيه الصد عن بيوت الله جريمة .

وهاجس الموت في قصة (موعد) وشيع خلال القصة ويصنع موجة قائمة تحرك الحدث وتكونه بقائمة شعورية . قلعة تغزو يصوب للرجل ، تستكشفه زوجته بحسها ، ويقلعها هذا الكفف . ومعنى معها الكاتب عبر تساؤلات قلعة ليوضح مدى لهم الذي سطر على الذات وقبض على النفس (هذا الزوج السعيد .. ما باله .. معهم لكنه ليس معهم .. ماذا طرأ عليه .. ما هذه السعادة الوحشية الجديدة؟ .. بمن في الشراب ليلة بعد أخرى) والرجل يتحول إلى نمط مغاير .. فهو ملق بالصبمت والسكين وشرود البصر .. وهو يقرأ كتباً تتناول عالم الموت وخباياه (وأي كتب؟ .. على حافة العالم .. الحاسة السادسة ، عالم الأرواح) . ويؤكد الكاتب على قلق الذات وهمومها (قلبه يتبصر ويتطاير شرراً وسيتلاشى في الفراغ) . ويأتي الموت هاجساً ليلياً (في الظلام تلمس معالم كل شيء إلا الموت .. الموت وحده يسرى بلا مشور ، وهو كالظلام لا شيء يؤخره عن ميده) .

ويستدعي الرجل أخاه ويخبره بأنه سيמות في خلال أشهر قليلة . هكذا أخبره الأطباء ، فالداء مستعصم والعلاج لا أمل فيه وخلايا المرض الخبيث تتكاثر وتخذ جسده كالمنشمار . لقد حصل أخاه أمانة زوجته وابنته .. ويحاول الحدث في انتهاء مغاير تماماً لنسقه المستمر ، ليؤكد على الفكرة .. ويغرق منها .. فهذا الذي جاء ليحمل الأمانة من الرجل المرشح للموت .. وقع صريعاً تحت عجلات السيارة .. ومن ثم تؤكد المفارقة . إن سيطرة الموت على الذات جعلت من للشخصية نمطاً أساوريا .. والموت حقيقة ولكنه مغيب ، وبين الحقيقة الزائفة ، والغياب المستتر يشبب الألم أطفاله وفي هذا الغياب .. تتحول المشاعر وتضطرب .. ولا يبقى إلا اللجوء إلى الله .. فسجد الله فوق كل شيء وعلم الأطباء علم ظاهري .. يأخذ بالأسباب ولكن الحقيقة تظل غامضة مبهمة على صديقها وحقيقتها . إن الأخ الذي سقط صريعاً كان بمثابة نقطة انهيار درامية تعيد التوازن للذات ، وتجعلها تختزن في القلب الحقيقة وهي أن الموت طائر الزمان والمكان . ولقد تفرق الأسلوب فشف عن مشاعر متألدة ومضطربة .. ورفت اللغة للمصاحبة في نسق جمالي وتخيلى . فساهمت في تحديد معالم الذات الفلقة أمام مجهول آت لا يرحم .. وصاحب ذلك حديث للنفس لإحداث مزيد من الغوص والكشف .

●● وجاءت قصة "ضد مجهول" لتزيح جانباً من غموض الموت .. الذي يتشرب بفعل فاعل وبطريقة واحدة (أثر للحبل محفور حول عنقه ، وفي عيديه جحشوط ظفيع وحول الفم والأنف دم لزج ..) والقصة سردية يخلطها قليل من تيار الوعي بالنسبة لذهن مناضب الشرطة الذي يقوم بكشف هذا الغموض .. وإذا كان السرد متتابعاً عبر الوصف والحوار

يكشف طبيعة الشخصية المحورية ، في مواجهتها للمجهول ، فإن ارتكان ذهن إلى تيار الوعي القريب من حالته الذهنية يعطى المعادلة الرمزية للسرد المادى . فالضابط أمام هذا المجهول القريب الذى يقف أمامه عاجزاً لم يجد إلا كتب المتصرف كرسية للبحث عن خلاص للنفس من هجومها أنه وذكرنا بقصة (موجود) . فأمام المجهول المخيف لم يجد البطول فى القصصين كليهما ملاذاً غير البحث فى كتب تتحدث عن العالم الآخر وعن الروحانيات وشفافية النفس والقرب من الله فالضابط يقرأ (الشعر السوفى كاشعار سمعى وابن الفارض وابن عربى وهى هراية تاذرة بين متباط (المباحث) .. وتتابع الأحداث يشتى بقدرتها ورمزيتها مما يؤثر على الضابط ويجعله عاجزاً أمام هذا اللغز . الموت / الجرمية . (إنه يقف أمام لغز قوى قهار لا نجاة من عبثه . فكيف يتحمل مسؤولية حماية الأرواح حيال) .

إن ما يحدث من جرائم متتابعة شيء خارق للعادة ، فلا آثار للسرقة ، بل إن الإنسان يموت بالطريقة نفسها بين أهله وناسه دون أن يشعروا بذلك .. ويتصاحب الموقف لغة شاعرية حزينة (ونازعته رغبة فى انهرب إلى عالم شعره الصوفى . حيث الهدوء والحقيقة الأبدية . حيث تنوب الأنواء على وحدة الوجود العليا . حيث العزاء عن متاعب الحياة وفشلها وعيبتها .. أليس عجباً أن يتصحب إلى حياة واحدة ، عابد الحق وهذا الصوالم الضارى ؟. إنا نموت لأننا نفقد حياتنا فى الاهتمامات السخيفة . ولا حياة ولا نجاة لنا إلا بالتوجه إلى الحق وحده) . ويصيب الضابط ما أصاب غيره ، فقد تمسك المجهول إليه وفى قلب قسم الشرطة وقف الحبل حول عنقه ، الحياة ممتنى رغم ترصد الموت لها .. وهو الممتنى

الحقيقى وراء تلك القصص جميعها . ولاشك أن القصة تحمل رمزها الخاص بها والذى يوحى بهذا المعنى العميق الذى يترسب فى اللسق للتمبيرى .. وإذا كان الحدث يتسم بالسردية فإنه فى النهاية يشف عن للرمزية الكامنة عبر التناقض بين المادة / والتحمل .. والظاهر / الباطن والمعلوم / للمجهول ..

●●● وتتحو بعض للقصص هذا المنحى إلا أن قصة «زعلوى» تسم هذا الإطار المردى الرامز .. تسيما قويا .. وهى لا تختلف من حيث البناء والسرد والوصف وتوظيف القيم الفنية عن غيرها من القصص .. إلا أن درجة للتوظيف جاءت مكثفة ، فى إطار البحث عن مجهول أيضاً .. ولكنه مجهول لا يأتى بالغوف ، أو يبعث على الألم ولكنه يشر بالخير . مع أنه مفقود والحاجة إليه ماسة والشور عليه بأش كله ، فاستوى للمجهول هنا فى أثره بالمجهول فى قصة (ضد مجهول) .. ومثل هذا النوع من القصص الرمزية العميق تعتمد حوله للتفسيرات ، حيث تتكفر للزوى وتخلط أيضاً .

فى قصة «زعلوى» يبدأ بطول القصة بالبحث عن زعلوى لطمه بأنه ولى صادق من أولياء الله الصالحين وأنه يزول الهموم والمتاعب عن النفس الانسانية . ويقوم برحلة البحث عن هذا الرجل المجهول ليخلصه من ذلك الذى تمكن منه . وفى أثناء البحث يتعرف بمناذج بشرية منهم المسمى الشرعى الذى يقسم بحى راق ، ويأتى للكتب الدينية للقصم ، والشيخ الملحن والخطاط الذى يكتب فى سلامة الآيات القرآنية والأحاديث والحكم .. وشيخ الحارة الذى يفترض فيه العلم بأحوال حارته ، ثم الحاج للمنهوى الذى يتواجد كلما زار للقاهرة فى حانة النجمة بوسط المدينة .

وكثير من هذه النماذج البشرية تتكالب على ساديات الدنيا وترصص عليها حرصاً متطرفاً . وقد يفخذ البعض الشكل الدينى على حين يظل اللذلل غامصاً فى حماة المادة ونشرة الغرائز . فالشيخ قمر المسمى الشرعى (شيخ من رجال الدين المشتغلين بالمحاسبة للشرعية) .. ولكنه بمد أن خاض الحياة وأخذ منها بنصيب وارتقى سكا ومزلة ، تغير الحال وتبدل المظهر فأصبح (برندى البذلة المسمرية ويدخن السيجار) والمنهوى يهرب من عيون أهله فى حانة بعيدة يعب فيها شراباً .. لوظل مظهره أمام الناس على البعد يجلب الاحترام .. وكل شئفسية من هذه الشخصيات تعرف زعلوى بطريقة أو بأخرى فهو فى نظر المسمى معجزة وعند بائع الكتب نافع للبركات ، ويراه شيخ الصارة رجلاً يحير العقول والأفهام ويراه الخطاط لفرز (يقبل عليه حتى يظنيه قريباً ويخفى مكانه ما كان) على حين يجسم الشيخ الملحن بأن زعلوى هو الطرب نفسه (ما إن تسمعه حتى ترهب فى الغناء وتهيج أروحية الخلق فى صدره) . وهوى فى نظر الحاج للمنهوى (لا تنزيه المميزات) .. ولكنه لا يراه إلا فى حالة سكر ..

وبالرغم من هذا البحث والتقصى فإن زعلوى يحضر إلى الحانة والبطول فى حالة سكر وغياب ويشفق عليه (علف عليك فراح يبلل رأسك بالماء لكك تفق) وكان «البطل» فى هذه اللحظة واقعاً فى حلم عميق (حقيقة لا حدود لها تنتشر فى جنباتها الأشجار بوفرة سخية .. وكنت مستلقياً فوق مضبة من الباسمين .. ورشاش نافورة صاف ينهل على رأسى .. وجوقة من التفريدي تمرز فى أذننى .. وشمة توافق عجبى ببلى وبين نفسى ، وببلى وبين الدنيا)



نجيب محفوظ السلام والسكين

والحلم بهذه الصيغة اللغوية رغبة كاملة في حياة مثالية تخلص من هذه الشواغل الرديئة وتكسب بصفاء وجمال جليلين. وهذا الحلم كان بمثابة دافع قوى للبحث عن زعبلوى حين علم أنه كان معه أثناء حلمه، يتفزل بعقد الياسمين ويرش جبينه بالماء. (نعم على أن أجد زعبلوى) .. لأن زعبلوى تحول في نظر الشخصية إلى رمز يمسد العلم، بمثابة هذا النجميد الذي يحدث التوازن والتوافق .. في عالم فوضوي يستقر إلى الروح ويصبح الإيمان هو البديل لهذه الأخطال المناقضة، ولطه المنزع نفسه في قصة (معد مجهول) .. العودة إلى الحق ..

إن الحلم تعبير يكمن في وعي الشخصية من ضرورة تغيير الواقع الذي صناعت منه الحقيقة الدينية أو شوهت إذ إن كلا من للحقيقة التي لا حدود لها للزاخرة بالجمال والسلام والصفاء وكذلك التوافق مع النفس والعالم الخارجي مطلب لسلام مثالي أو مدينة فاضلة وجودها مرتبة بالالتزام بحدود الإيمان الصحيح ..

.. وإذا كانت مجموعة (دنيا الله) حافظة بدلالات فكرية عميقة استبدعها واقع الحياة المتحرك وقد الكتب له، أو دلالات فكرية ذات مسحة فلسفية تستلطر فكر الكاتب وهمه الوجودي .. عبر

شماذجه البشرية المتلوعة فإن ثمة دلالات فنية تصاحب الدلالات الفكرية فتجربها وتعتمق منها عبر جزئيات اللفاء والنسق للتصوير ..

*** والتسليم للنفي في مجموعة «دنيا الله» يميل إلى التوبة والكأنى. ويتابع الحدث في تواصل سردي يهوي في مسار دواعي النمو وأسباب التطور حتى يصل للحدث في تمام مضطرد إلى النهاية الطبيعية التي يحكمها الهناء ويدعوها الموقف ويقف وراءها الفكر.

وربما كان الوصف السردي أهم ملامح البناء اللغوي .. ذلك أنه الواجهة للدعوى للوقوف على الجزئيات المادية والمعنوية للشخصية الفاعلة في القصة.

ولمكان أحد هذه الجزئيات التي حازت اهتماماً ملحوظاً من الكاتب باعتبار أن المكان هو إطار للحدث والحيز الذي يشغله. والمكان في القصة الصغيرة له أهمية كبرى لأنها تتحد على التكثيف والتركيز .. والملاحظة هنا أن الكاتب أجاد لاختيار المكان ووصفه في إيجاز موجز وريته في موضوعية فنية بمجريات الحدث وتمتع الشخصية.

ولقد تنوع المكان ما بين أحياء القاهرة الشعبية. وهذا هو الغالب. وما بين الريف والإسكندرية .. وفي هذا التنوع يلتقط الإشارة الدالة عليه في حيوية وتكثيف ..

ففي «دنيا الله» كان المكان وإشيا بأزمة البطل المادية وضياح أحلامه في حصار مادي ومكاني معاً. وصف للكاتب المكان فيقول (.. وكان للمكان عبارة عن حجرة أرضية بحوش بيت قديم تهدم سوره أو كاد. ولم يكن بالحجرة إلا ممرية متجربة ومحصنة وكانون رحلة وطبق ساج) وهذا التذني في المكان وما يحوي مع ما يسمعه ويراه في الرؤا في مظاهر ترف قد لا يستحقها البعض

لمجرد أنه نال شهادة، أو وقف على واسعة ساعته .. قد أسهما مساهمة فاعلة في الإقدام على السرقعة، حيث لم يعد سواها .. في نظره .. وسيلة لتحقيق هدفه ..

وهذا الحصار يقابله انفساح في المكان، هذا الانفساح المكاني أصاد إلى عم إبراهيم، توازنه مع نفسه، وقربه من جماليات الكون ونسقها البديع، وأثار فيه وجوباً يقترب به إلى الإشباح، فامتلاً الفراغ الروحي وانفجح الحصار المادي. لقد كان المكان في الموقفين كليهما محيراً إشارياً على حالة الشخصية وتأزمها .. النفس، يقول الكاتب: (.. بهره البحر المصطب، والسماة الملقعة بالسحب البيضاء في صفاء الورد. ومعنى يمتد إلى الهدور المتقطع وهو يبتسم ..) ويساهم المكان في تحول الشخصية .. ويمضي بها إلى ماء الفراغ الروحي الذي يعانى منه (أفترت أبو قير ..) أصبح المكان قدراً ولم يعد هذا الانفساح المكاني بقادر على أن يقدم منه هذا التلق الذي لا يزال .. ولم يد أمامه .. بالحنس للظفر .. إلا المسجد، فهو برغم محدوديته إلا أنه لا نهائي من حيث المعنى والمقيدة (.. وجد نفسه أمام جامع أبي العباس فخل .. صلى ركعتين تحية للمسجد ثم جلس ..) إن اختيار المكان في القصة ساعد على التركيز والتكثيف والتحول ..

وقد يقع الحدث في مكان واسع عريض .. ممتد، بحيث تصبح الحركة فيه مرصوفة، ويحوش يشي بالسنى العام الذي يريد الكاتب أن يبعثر عنه، ومن ثم يصبح المكان رمزاً عاماً للوجود كلاً، أو المكان للعام الواسع .. ففي قصة الجبار، كانت للقوية مسرح الحدث (أخيراً ترامت القرية، واللليل يهبط من نزوة الأفق. والقوم عاكفون وراء البهائم يتوهمون بالإعياء. والخلاء المنفر بالمغيب يترامى إلى مالا نهاية ..) فالقورية في القصة ترمز لمصر المكان الجغرافي، وللليل .. بما

يرهبه من خوف ورعب وظلام يكثف المكان، إشارة إلى الجوع العام .. فى فترة زمنية.. خلا فيها العدل وغاب القانون، وضاع فيها النهار على وجوده .. والذى مجبورون بإيقاعه على الفعل، ومن ثم نجد الاعياء لازمة تضى بحالتهم .. والقصة تناقض شخصية العدل والظلم .. ومن ثم رشت المفردات الواصفة للمكان بالرمزية .. فالقانون مغيب والبره يقتل والقاتل جبار يرتع لا يردعه أحد. والذى يمرغون ولكهم وراء بهائم فى إعياء يصترونها بالليل والخوف .. وهذه الإشارة الرمزية للمكان .. جاءت طبيعية ومتكاملة، دون أن نلمح مباشرة، أو خطابية، بالرغم من أن الموضوع يحتمل ذلك .. ولعلنا نلاحظ أن المكان قد يرتبط بقيم سلبية كالصوت (جوار الله) .. أو العنف (هادئة) أو الخوف كالسجن (قاتل) أو الأمل (زعبلاوى) مما يعطى المكان خصوصية وأثره فى تطور الحدث وكشف الشخصية وتوحيها.

●● ويذكر تحت الوصف المادى ما يقوم به الكاتب من تصوير للنضائرس الوجه وملامحه، وفكل الجسد، مما يعطى الإشارة إلى مسدخ الذات الخارجى.

فالكاتب عبر أنماقه التعبيرية يقضى على الذات فى جانبىها الخارجى / الداخلى .. وإن غلب على المجموعة الرصد الخارجى .. من حيث العناية برسم للشخصية ونضائرسها والمكان والعواطف والأفكار .. ويأتى ذلك عبر وسائل فنية تعتمد الرصد والحواز، والتعليق والإشارة .. وبهذا فى هذا السجال الإشارة إلى رصد النضائرس لما لها من مردود نفسى على الحدث.

فى قصة «هنا الله» كان الوصف متلائما مع الحالة الساكنة والمتحولة .. فهو فى بداية القصة ، يبدو ككل يوم

يظهر فيه ، لكنه يشعر بشئ يهيج فى الداخل ويظهر على السلامح . يرسم الكاتب صورته اليومية الساكنة فيقول (كاتب يكتب أرض الحجرة الواسعة باب شارد ودون ككتراث . واهتز رأسه بالنظام وبه ، وتحرك شذقاء كأنما يلوك شيئا ، فقلقت تبعا لذلك منابت الشعر الأبيض فى نقه وعارضيه ، أما صلعه فلم تكن بها شعرة واحدة) .. وبالرصد الخارجى ، ندرك مدى التحول الذى حل به ، وهو تحول مرتبط بالهائج الداخلى أيضا .. (.. بنا حلق الذقن مستور للصلعة تحت طاقية بيضاء كالخليب وعكست بشرته رواء ..) ويرتبط للمكان بوصف الشخصية ارتباطا واضحا وقويا كما فى قصة (جوار الله) وقصة «زعبلاوى» ، وقصة (الجامع فى الدرب) وقصة (زينة) .. مما يعطى إيهام بتبادل التأثير بين المكان والذات.

فى «زعبلاوى» يصف الكاتب بالغ الكتب بهذه العبارة (.. وكان له مدخل مسقوف تنفذه رجل محلا لبيع الكتب القديمة من يدوية وصوفية .. وكان قميئا ضئيلا كأنه مقدمة رجل) .. ولعل الوصف الساخر بدلالته يبدى عن فقدان الرجاء فى مثل هذا المكان وفى مثل هذه الشخصية ، حيث تشع دلالة القواء والمفن والبلبى فهم سويا ..

كما قدّم شخصية الحاج فى القصة بالطريقة نفسها لبيان التأثير المتبادل (رأيت رجلا يجلس إلى مائدة وحيدا وأمامه فوق المائدة زجاجة فارغة إلى ثلثها وأخرى فارغة تماما ، فأيقنت أنى حيال سكير خطير وكان يرتدى جلبابا فضفاضاً حريريا ، وعمامة مقروطة ، ويد ساقية حتى أصل المامود ناظرا إلى المرأة فى ارتياح والتسجام وقد توردت صدقة وجهة المستدير اللوسم - رغم دنوه من الشيخوخة - بحمرة الخمر ..) إن دلالة الوصف المادى للشخصية ترتبط

بمفردات المكان وبشئ - داخليا - بحرره الأخلاقى . بالرغم من الشكل التقليدى الذى يوحى بالحدود والمحافظة على النوع.

وهذا جانب كبير وطويل وعميق نجده فى كل القصص بلا استثناء . فالكاتب حريص على الوصف السردى للمكان بمفرداته ، وللذات بلامحها ، والأثر المتبادل بين الاثنين مما يجعل منه أحد ملامح البناء فى قصصه .

وإذا كان السرد مهيمنا على قصص المجموعة مع التقاط الجزئيات الفعالة ، فإن الكاتب قد وظف فى ثلثا البناء السردى الشداعى وتيار الرعى حيث طرحه كوظيفة فنية تكشف مضمون الذات وأحلامها ومعانيها وما يعنى فى الذهن من فوضى فى الفكر والوجدان . وتيار الرعى قليل لكنه وفى بوظيفته حيث جعل الشخصية تنحصر . من القيد الخارجى . لتعبر عن داخلها .. ولعلنا نلمح ذلك بوفرة فى قصص (جوار الله - ضد مجهول - زينة) وبها يتراوح الخارج والداخل بين الطول والقصر ، والحصن والغياب .

والكاتب السارد فى مثل هذه الحالة له تحكمه وسطوته وهو يندب نفسه فى التعبير عن الشخصيات فى موقفها وفى توجيه الحدث .

فالصوت والضوء منه والبعد عن التفكير فيه استبح أن يستخدم الكاتب تيار الرعى حيث يبرز حديث النفس هاجس للخوف فى نسق سردى غير ملفوظ ومن ثم عزى الصوت فى قصة (جوار الله) الذات فى بعض استرجاعاتها وروعيها ..

(وتكررت تفجدة صباها بقوة مؤثرة ، ورجع عبد العظيم إلى ملعب الطفولة فطوق كل شئ به بغلة القلب ..) ويكشف الداخل حقد عبد العظيم على عمه وتعمله الموت (هل قضى على بالباء



نجيب محفوظ القلم والسكين

في هذه الحجرة الكئيبة وعلى مقربة من هذه العجوز الوحشة طيلة ليل الشتاء البارد والعجوز عمته ، ووصفها بـ «الوحشة» تعرية لغرضه المادى وفصح لرغبته الخاصة . وفي أثناء إجراءات الدفن يفرض عبد العظيم في دخله ويغرر بعيه بعيداً عن الحزن الذى يستتبعه الحدث ويفرق في اهتماماته الفاسدة (عاهد الله على أن يجرى له (ابنه) جراحة لاستئصال الورم) .. فهذا خير على أية حال من أن يتهدده رومانيزم القلب .. وعاهد ربه أيضاً على الإقلاع ما أمكن عن المواد الدنيئة كما أشار عليه الطبيب .. بغض النظر عن الشريرة المنتظرة .. وحن قلبه إلى البيت والأولاد بقوة وجد فيها العزاء عما ساوره من قلق) .. إن تيار الوعي هنا .. بين حرص الشخصية على الحياة والتمتع برغائنها في حدود المعقول وتجسيد بعض من الأمن له ولأسرته .. وهذا تحول نفسى أفرزته تجرية الموت .. في مردودها على الذات .. وإذا كان السرد هنا غالباً على تيار الوعي بشكل واضح . فلماذا نجد في

قصتي (قاتل ، موعد) خلوصاً كافياً لتيار الوعي .. وربما جاءت غلبة تيار الوعي على السرد فيهما لأن طبيعة الشخصية تتحمل ذلك .. فهي شخصية غير عادية (تتضمن خلال القطة الواحدة أو المنظر المفرد أوالاً متضادة من المشاعر أو الأفكار وصوراً واضحة للذهن ثارة وأخرى غير واضحة) ففي قصة (موعد) يمكن تيار الوعي قلعة الذات وهمومها .. وقد وقع البطل تحت هاجس الموت مما أحدث خلافاً في الذات وجوا لأسرة وهو يلقب زوجته في قلق وهي ترصد في قلق .. إن القلق راية سوداء تحتوي القلب بالحزن والخوف .. في هذا الجو القابض يكشف الداخل عبر انديال تيار الوعي ليسكن الأزمة الطاحنة الناشئة في الداخل .. والتي كان أحد معالمها اللغوية ، سيطرة الاستفهام والتساؤل (.. لا شيء يبكي لا شيئاً ، البكاء نفسه لا يحققى كالقراءة . كالخمر، كهذه الأنغام الصادرة عن الراديو تنعى الحياة كلها . لم لا يجذبها إليها بكل سره؟ ولكن أية فائدة ترجى من ذلك إلا أن تزيد من تعقيد الأمور واختلاطها وقسوتها ووحشتها؟ ولم يحول جلسة العشاء إلى مأتم والغناء إلى حداد . إن بوخر ذلك وإن يقدم ، ولكنه سيهدم الأسرة معاً ..) إن الألفاظ المصاحبة تنسج باليأس والقتامة والخوف . (البكاء ، ينسج ، للقصة ، الوحشة ، مأتم ، حداد ، يهدم) . إنها ألفاظ ذات مجال دلالى خاص بالأزمة في الوقت الذى تنفد ألفاظ متضادة فيها البطل برغم دلالاتها على الحياة / الفرح (قراءة ، أنغام ،

الحياة ، يجذبها ، غناء) هذان المجالان الدلاليان يشتجران في الذات في صراع مأساوى حاد .. وشخصية كهذه لا يلاممها إلا غلبة تيار الوعي وسيطرته .. إنه حركة-حقتلة إلى الخلف وإلى الأمام ..

إن نجيب محفوظ وهو يرصد الشخصية من الخارج ، ومن الداخل ، لا يعتمد على التناول بشكل تفصيلي وإنما يتدرج من البداية إلى النهاية ويرأو ح بين الداخل والخارج بحيث تكون الملامح الداخلية . وهي الأساس . والخارجية قد وضعت ضاماً . ومن ثم يصبح التصعيد في الحدث من أهم الوسائل المعينة لعمق الحدث والشخصية ثم الكشف عن المعنى العميق خلف النص .. وهو تصعيد يبدأ دائماً من تصوير الواقع المدرك إدراكاً مباشراً - باستثناء قصة - حنظل والعسكري - إلى التعبير عن الخيال ورصد الظلال الجانبية والمشاعر الوجدانية للموقف ، وللحدث ، وللشخصية . مما يعمق منها جميعاً ويصغرها في بنية لغوية متماسكة تصبح مفارقة للواقع ومتعالية عليه مع كونها صورة للوجود الإنسانى الذى يكتنفه الصراع .. ويشمله الجدل بين الحق والباطل ، والجمال والقبح ، والظلم والعدل ، والرغبة والرغبة ، والموت والحياة . ■

هامش

(١) من المعروف أن نجيب محفوظ حصل على جائزة «نوبل» عن أعماله: «دنيا الله» والذئابة» ، «ثلاثة فوق الليل» ومصدرت للجمعة عام ١٩٦٣ .

الرجي : تصوير للفنان عادل ثابت





ثروة فوق النيل حوار مع الوجود

١١
ف
هؤلاء الذين تحول وجردهم إلى حالة وعى بالأزمة... أزمة الوجود... أزمة الانتماء... الذين اكتشفوا ضياع المعنى فذهبوا في رحلة طويلة بحثا عن معنى جديد. قطعوا الصلة بالماضي والحالي وذهبوا إلى التاريخي، الأسطوري، العنصري والكوني. محاولة لتوسيع مساحة الرؤية، البحث عن اختيارات جديدة، عن فهم أعمق... عن أسلوب جديد للتعامل مع هذا الوعي الملتهب، المحيط بضمياع الحلم وعدم القدرة على المشاركة... المشفق، الحزين والفراغ... وجوب

الرحيل... إعادة تعريف المعنى.. إعادة تعريف الذات وعلاقتها بالوجود. عتقاء تحاول أن تعتري حتى تولد من جديد. هذه ليست محاولة لقراءة النص بقدر ما هي محاولة لإعادة كتابته.. قص ولصق، محاولة لاستخراج تأويل. بناء رؤية لحالة وجود.

(٢)

رجال ونساء يلتقون على حدود كل شيء. على حدود الزمن: قراءة القصة لا تكون لديها أي شعور بامتداد زمني. الزمن يتحول من مساحة إلى كثافة لحظية تقاطع فيها كل العصور... يرتبط الحالي بالتاريخي ويرتبط التاريخي بالأبدي والأزلي. السلطة المطلقة لحدائق عقارب الساعة تسقط، يخترق العقل كل الحواجز التي تفصل الحاضر عن الماضي والمستقبل. هذا التكليف الزمني يخلق لديها شعورا قويا بالأزمة، بالتواجد في مرحلة انتقال، اقتراب حدوث شيء. مواجهة مع الوجود بمعناه المطلق والوقوف أمام لحظيته، قصر الفرصة المتاحة لإدراك المعنى «الحياة ستمضي دون أن ندرك ما يمر به».

على حدود المكان، عند ذلك الخط الذي يفصل المدينة عن الدير، على مساحة وجود بلا جذور غير ثابتة «نحن نعيش فوق أسماء فتهتز لوقع أي قدم».

تأكيد لمعنى الانتقال، فالدار دار عبور وليست دار إقامة.

على حدود الوعي، الحشيش رمز لحالة وجود: التخلص من قيود العقل والمنطق، اكتساب حرية جديدة على تشكيل المرئي والمحسوس، حرية حركة في الزمن، الذاكرة والتاريخ، واللحظة الزائلة مادة لينة تقبل كل الأشكال «عندما يسرى سحر الفس المذاب في القهوة للسادة فسوف تتغير الأشياء، ستحل الأشكال المجردة والتكعيبية والسريرية والوحشية مكان الجوزينا والكافور والأكاسيا وعرائس العوامات، أما الإنسان فيرتد إلى العصر الطحلي».

(٣)

الإنسان، عندما يواجه بشوه الواقع، الاقتراب من انهيار، اغتيال العلم بيد قوى خارجية عليه... عدم قدرته على تغيير هذا الواقع بالفعل... يتشرد على ذاته ويذهب إلى الحد الأقصى بحثا عن أرض جديدة. يصبح المجتمع، كل ما هو عام... ما هو خارج دائرة الوجود الفردي، قوة منقط خائفة. العوامة على حافة المدينة والحياة تهدر بجوارها، يخترق الصوت حواجز العزلة ويفرض نفسه على الحوار، ولكن هناك، على الهامش، يأخذ الواقع صورة مختلفة:

تحول حياة الفرد إلى حالة خوف مستمرة من قوى خارجية تحاول أن

طارق مناصر

لهذه العروسة. يتخلص من تأثير كل المعاني الجاهزة للحياة ويجد نفسه في مواجهة للفراغ إلا معنى، وتذكروا الأسس العالية التي استقر عليها المعنى قديما، وسلموا بأنها ذهبت إلى غير رجعة، فطلى أى أساس جديد نقيم للمعنى.

ياخذنا نحيب محفوظ بهذه الأسطر إلى تقرير السؤال الرئيسى للقرن الذى نحياه. ثم لا يتعامل مع السؤال بقدر ما يتعامل مع حالة الوجود التى تتولد عنه. تقلص الوعى إلى حالة عميقة من الوعى بالذات، بالحد الفردى الذى يصبح مثاهى الصفر أمام الوعى بالكونى. هذا الوعى باللاتهنسائى، بالأزلى والأبدى وارتباطه فى الوقت ذاته بالوعى الذاتى، بالمتحد، يكسب الصورة المستتبة للحياة بعدا جديدا: الحب، يفقد الزمن قيمته، تفقد كل المعانى معناها فى انتظار معنى جديد؛ ما قيمة أن تبقى أو أن تذهب أو أن تتمر كسلحفاسة. ولما كان الزمن التاريخى لا شيء بالقياس إلى الزمن الكونى فضاء فى الواقع معاصرة لحواء. وفى هذا الوضع تتكشف للإنسان سخافة وجوده الشخصى، شعر بتأهيه الصغر، بفقدان الوزن والأهمية، التفاهة، يرى كل فعل من أفعاله تحت هذا الضوء فى صورة مضحكة، مزلة، ضحك أسود ساخر قاطع كالتصل:

= وما هو القمر ينتظر المهاجرين.
ولخشى ما أخشاه أن يضيق للهِ بنا.
= كما ضاق كل شيء بكل شيء.
= وكما يضيق رجب بشيقاته.
= وكما يضيق الضيق بالضيق.
= والحل ألا يوجد حل؟

= بلى علينا أن نتماسك حتى نخير وجه الأرض.
= أو نبقى فيما نحن فيه وهو خير وأبقى.

(٤)

علما نفرض على الفرد مواجهة وجوده فى لحظات الانكسار، تشمل مسؤولية تبرير هذا الوجود أمام واقع سابى، يفقد ارتباطه بالمصدر الخارجى للمعنى، يفقد القدرة على الانتماء للرؤية الاجتماعية التى أنشئت هذا الواقع، تكشف له هذه الرؤية عن فراغها، عن كل ما تحويه من تصنع. يفقد القدرة على المشاركة وينفلق فى عالمه الخاص، لا ينتمى إلى أى شيء خارج دائرة وجوده الضيقة. «للك تقولين إنهم مصريون. إنهم عرب، إنهم بشر، ثم إنهم ملتقون فلا يمكن أن يكون هناك حد لهمومهم، الحق أننا لا مصريون ولا عرب ولا بشر نحن لا ننتمى لشيء إلا

نفرض نفسها على فريدته، تشكل الواقع الذى يعيشه ثم نفرض عليه الانتماء لهذا الواقع بصورة محددة. يكسب نوعا جديدا من اللامبالاة: «لأننا نخاف البروليس والجنيف والإنجليز والأمريكان والظاهر والباطن فقد انتهى بنا الأمر لأنخاف شيئا».

تصبح العلاقة بين العام والخاص حالة انعدام ثقة فى التأثير، فى تأثير الفعل أو أهمية الاختيار، انعدام الشعور بالوزن والأهمية «ندى أن السفينة تسير دون حاجة إلى رأينا أو معاونتنا. وإن أى تفكير بد ذلك إن يجدى شيئا... فضلا عن ذلك فإن الدنيا لا تهتما كما أننا لا نهتم الدنيا فى شيء».

تكتسب أى رسالة قادمة من المجتمع صبغة فكاهية، تؤكد العزلة وتقطع الصلة.

= إذا أردت أن تضحك فانظر إلى الأرض من فوق.

= وابلخت الذين مستقرهم فوق.

= ولكن يصعدور اللاتحة المالية الجديدة سيهدأ كل بال.

= هل تطبق اللاتحة على الحيوان أيضا؟

= رعى فيها أن تطيق على الحيوان أولا.



نجيب محفوظ القلم والسكين

«إذا لم يكن في اللججوم من يعنى برصد كوكبنا ودراسة أحوالنا الفزيية فنحن متالمون. ونرى كيف يفسر الراصد مجلسا الضناك بين اجتماع شمله وحنى تقوضه، سيقول ثمة تجمعات دقيقة تلتف غبارا مما يكثر في الغلاف الجوى للكوكب وتصدر عنها أصوات مبهمه لا يمكن فهمها ما دما لم نصل بعد إلى معرفة أى فكرة عن تكوينها. ويزيد حجم هذه للتجمعات بين مرة وأخرى مما يدل على أنها تتكاثر بطريقة ما، ذاتية أو خارجية، ولذلك فمن غير المستبعد أن يوجد نوع من الحياة البدائية في ذلك الكوكب البارد خلانا للرائى القائل باستحالة وجود حياة في غير الأجواء الدارية، ومن السجيب أن هذه التجمعات الدقيقة تختفى لتعود من جديد ويكرر الحال على هذا المنوال دون هدف واضح مما يرجع منه الرأى القائل بعدم وجود حياة بالمعنى الصحيح على الأقل. حسر اللجباب عن سافيه المسمرتين وضحك عاليا ليرى الراصد ويسمع. وقال بل لنا حياة وقد أوغلنا في الفهم حتى أدركنا اللامضى وسوف نوغل أكثر فأكثر ولا أحد يستطيع التكهّن بما سيكون».

تسترقف كل المعانى تجف وتذبل، وبقى صورة واحدة تقوض نفسها وقوة: «لا حركة البتة في الحقيقة. حركة دائرية حول محور جامد، حركة دائرية ثمرتها

الحتمية الدوار. في غوبوية الدوار تختفى جميع الأشياء الشمية، من بين هذه الأشياء العلب والطعم. والأهل المنصيون في القرية الطيبة، والزوجة والابنة تحت غشا الأرض. وكلمات مشتتة بالعماس دفنت تحت ركام من اللجج».

إذا أضفنا إلى هذه الصورة الكسبية سخافة الواقع اليومي شهر (زمان) الغبار والأكاذيب، الصجرة الطويلة العالمة، السقف، مخزن كذيب لدخان السجائر. الملقات تنعم براحه الموت فوق الأرفف، وبها من تسلية أن تلاحظ جديّة الموظف وهو يؤدي عملا ناهيا. التصيل فى السراكى، الحفظ فى الملفات، المصادر الواردة. النمل والصراصير والحكوبت ورائحة الغبار المتسللة من اللواقذ المغلفة. نجدنا فى مواجهة مباشرة مع معنى الأزمة.

(٥)

ثثرة فوق النيل ليست وصفا لهذه المأساة بقدر ما هى محاولة للتكثيف والتقليل داخل العمارة (هذه المساحة الهامشية على حدود المدينة). محاولة لاكتشاف الواقع، أنت تشعر وأنت تقرأ أن هذه الرواية كسبت فقرة بفقرة؛ أن الكاتب بدأ برؤية العمارة كتكثيف لأزمة المجتمع وأخذ يسير حولها، يتركها تتطور تطورها الطبيعي، تكشف له عن ذاتها مما تدعه يشكلها، تكشف له عما تحت السطح وبعد أن بنيت العمارة (تكثيف الأزمة) وضع داخلها مجموعة من الأفراد: محام، موظفان، معلم، ناقد، كاتب، صحفية، زوجة، مترجمة.... طالبة.... ثم ترك هؤلاء الأشخاص يثرثرون داخل العمارة (الشخصيات باستثناء أنيس» لا تتكون أسمانا من مطلق وجودها الشخصى، حواراتها الداخلية، بقدر ما تتكون فى نظرنا من خلال التفاعل مع الآخر وتفاعلها مع

العمارة) تكونا تدريجياً متأنياً. ومن خلال الثثرة يكشفون له عن أنفسهم.... عن أبعاد جديدة للمأساة.

حين ننظر من خلال عوى سمارة= الصحفية القادمة من قلب المجتمع، المشاركة بتفدية ولكنها صادقة، «من يأخذن الحياة مأخذ الجد»- إلى الآخرين (أو على الأصح حين ننظر من خلال عوى أنيس إلى ما كتبته فى مفكرتها) فنحن نرى صوراً مشوشة لأشخاص بشر... جثا حية على وشك التمنف.

مصطفى راشد:

هو يعى خواؤه النفسى تماما، ويجد ملاذه فى الجزوة والمطلق. ولكنه لا يعى فيما يبدو الخدعة التى يخدع بها نفسه وهو يطالع إلى المستحيل بلا منهج ولا جهد حقيقى، معتمدا على التأمل المسطور. كأن المطلق ما هو إلا مبرر للإيمان ولكنه يهبه إحساسا بالوقوف تفاهته الحقيقية؛ وهو- ككثيرين ممن أقابلهم فى الحفلات العامة - ذو مظهر براق بالغافة وباطن أجوف متداع تفوح منه العناسة والتنانة.

على السيد:

وغد كبير يقيم أسمة الجمالية على المنفعة المادية فلا يضطر إلى قول الحق إلا إذا خاناه الحظ وعند ذلك ينقلب إلى وغد ساخر هجاء بلا رحمة. ويطارده الإحساس بالفخافة والخيانة والعبث فيحسنى فى سبيل الجزوة أو الأهلان الفريية عن إنسانية جديدة تتخايل أمام عييله من خلال الضباب المهلك. وهو مثال لطائفة من المعاصرين الذين يهيمنون على وجوههم بلا عقيدة ولا خلق، ولا يتورع عن ارتكاب جريمة إذا أمّن من العقاب.

خالد علون:

وجد مهربه فى الجزوة والجنس والفن الهلامى الذى يفضح ما تحدى عليه

جوانحه من انحلال وإياحية. من الصعب الفصل إذا كان فقدته للعقيدة - أى عقيدة - هو الذى تأدى به إلى الانحلال أم أن انحلاله هو الذى ساقه إلى رفض العقائد، لذلك لا أستبعد أن يرجع إلى الإيمان التقليدى إذا نصب معيبله. وهو دون أصحابه يأخذ من المجتمع دون أن يعطيه شيئا. إلا قصصا مثل قصة الزمار الذى انقلب زمماره إلى حية تسمى.

الصورة من الخارج.... صورة واقعية مجموعات المتناقضين الذين يطفون على السطح، متخذين من الثقافة رخصة للانحلال... تحطيم الركائز التقليدية دون الارتقاء إلى حالة وجود أكثر نوجها. من الصعب الفصل إذا كان فقدته للعقيدة - أى عقيدة - هو الذى تأدى به إلى الانحلال أم أن انحلاله هو الذى ساقه إلى رفض العقائد، ولكن المؤكد هو الارتباط المتبادل بين الانحلال ولقد العقيدة (أى عقيدة) وأن كليهما مبنى على ثروة ثقافية عميقة فى غياب تطور روحى يواكبها.

داخل العروامة، ومن خلال الشريرة تأخذ هذه الصورة درجات لونية أعمق وأرق. ومن خلال النحان المنتشر استكثت يد ليلي فى يد خالد. أصدقاء العمر والعزاء، كتعشب العلاقات - التى تبدو للمجتمع إياحية، الجنس هو مبررها الوحيد - بعدا إنسانيا مشبها بالأسى. التلاقي محاولة للبحث عن اللغز... الامتلاء... خوف من الفناء... عندما تبدأ سهرة جديدة يتكاثف شعور بالحصور. ويطمئن الوجود، وتكوارى فكرة النهاية، فتتهدأ فرصة نادرة لممارسة الشعور بالفرد.

نغابا بأن هذه النماذج المنحلة تحوى بداخلها وجودا بشريا، إن تحت هذه الطبقات من العفونة نوعا عميقا من الحزن والحسرة، حاجة شديدة إلى

للاواصل. حين نغظر من خلال عيني أنيس إلى ليلي زيدان (التي تنظر إليها سمارة (المجتمع) على أنها، المترجمة الشقراء العانس التى تدوم أنها رائدة شهيدة على حين أنها رائدة محمنة منحلة،)، فتحن نرى ليلي زيدان صديقة الأرواح العفنة الصامتة. عائسا فى الخامسة والثلاثين كما يبدى لرائدة فى فضواء الحرية مرققة من بؤرة محافظة. ولت لم تسمها لكن مصها الكبير. هذه التجاعيد الخفيفة كازغب حول طرف العين والقم. ومصححة من الجفاف القاسى المقر لإناه لم يدع بقاء. نعى أننا أمام ضحايا. أفراد ملثقا كانوا فى مرحلة ما متغللين بالشورة وللحماص ولكن انطفئوا تدريجيا أمام المسامة. كل أنواع الانتماء إلى أى شيء، الحماص أو المشاركة، أصبحت تكريات قديمة شبه منسية، تحمل بين طياتها معاني الأسى والسخرية:

«قال خالد:

فى صباى لم يكن ثمة سؤال بلا جواب، والأرض لم تكن تدور والأمل يمد فى المستقبل بسرعة مائة مليون سنة ضوئية».

«وقال مصطفى راشد:

ويوما كسدت أمك أنا وأنيس فى مظاهرة ثورية».

وحين نسمع مصطفى راشد يصف «الذين، يقطنون النظارة بخفة دمهم، هؤلاء الذين، يعيشون بلا عقيدة، يقضون أوقاتهم فى اللعب ليسوا أنهم سيتحولون بعد قليل إلى رماذ وبراذة حديد وأزوت ونيتروجين وماء، ويرهقهم فى الوقت ذاته أن الحياة تفرض عليهم أروانا من الجديدة الحادة التى لا معنى لها، وأن المجانين من حولهم يهددونهم بالنسف فى أى لحظة... نرى أن الأزمة ليست أزمة علاقة بالمجتمع فى لحظة من

لحظاته التاريخية (اللحظة التى تسبق الهزيمة).

كما قرأ كثير هذه الرواية، ولكنها فى المقام الأول أزمة وجودهم فى الحياة. تلك الأزمة التى تنسأها داخل المعادلات اليومية السخيفة حتى تكشف لنا عن ذاتها من خلال التحلل التدريجى لكل شيء، التعفن البطيء الذى ينتهى إلى الموت، وأمام هذا الموت، هذا الرغى بحتمية الفناء، تنفد كل المعانى حرارتها... ويفق الإنسان وحيدا أمام البرودة المنفصلة بإصرار إلى دلخه... ويضى معنى الفكرة... أن لا صلة حقيقية تربطه بالأشياء الأخرى، بالأشخاص الآخرين... أنه وحده أمام المسامة.

دخل العروامة لا يستطيعون التخلص من الغربة، التلاقي التام، كسر الحواجز التى تفصل بينهم وتفرس عليهم العزلة والتشرد... أنيس مركز العروامة عندما يفتح النظر فى وجوههم تتكشف له عن ملامح جديدة كأنها رجوه غريبة، إنه يراهم عبادة بأذنه ومن وراء سحببات النحان ومن خلال الأفكار والمعاملات ولكنه إذا ركز عليهم تركيزا تلقائيا نالفا وجد نفسه غريبا وسط غرباء، ورأى الخراب فى التجاعيد الخفيفة حول عيني ليلي زيدان. ولمح قصوة اللحية فى ابتسامه رجب التهمكية، وتلوح الدنيا غريبة أيضا لا يدري موقعها من الزمان ولها لا توجد أصلا.

هذه الغربة التى يعبر عنها أنيس، ليست غربة شعور بقدر ما هى غربة نظر. تهتك الغلالة الرقيقة التى تغطى كل الأشياء، حاجز المعادية الذى يفصلها عنا ويمعنا من رؤية تفردنا... العجب والاشعر بالفزعة أمام ما نراه... أشياء من قلب حياتنا نراها لأول مرة، أجزاء من الجسم نعى أن لها وجودها الخاص، واستيقظ على ساقه المطروحة لصق



نجيب محفوظ القلم والسكين

الصينية، طويلة بارزة للظلم، بامتة تحت الضوء الأزرق، كثيفة الشعر، كبيرة الأصابع مقوسة الأظفار من طول إعمالها بلا لُص، فكداد يكرها وعجب لعصو من جسمه كيف يدور كالغريب، تحت هذا الضوء الأزرق الجديد (رمز الخروج من الضدود المعادة للعقل إلى أبعاد أعمق) ينكسر جدار التجاهل الذي يحكم رويتنا للوجود من حولنا، ومن خلال اللون الرمادي العمل الذي كان يغشى سطح كل الأشياء أمام أعيننا تظهر الألوان الحقيقية والأشكال الحقيقية... إنك هنا تنقف أمام الوجود... إنك وحدك... وإن للفرصة المتاحة لإقامة الحوار محدودة.

(٦)

أنيس... حين ندع صورته الخارجية التي نتمسك على سمسارة: «موظف خائب، زوج سابق، أب سابق، صامت ذاهل ليلا ونهارا، مثقف يقال، ولا يملك من الدنيا إلا مكتبة دسمة، يخلو إلى أحيانا أنه نصف مجنون، أو نصف ميت، نجح في أن يلصق تماما ما يهرب منه، نسي نفسه، توحى ضخامة هيكله بقوة كان يمكن أن توجد. يمكن أن نصفه بأى شيء أو لا نجد له أية صفة على الإطلاق. سره في رأسه. يمكن أن تطلعن إليه كما تطلعن إلى مقعد خال، حين ندع هذه الصورة السطحية وندخل

إلى عقله تنفجر المعاني أمام أعيننا وندخل إلى الأبعاد الحقيقية للوجود..
العوامة بالتمسية لأنيس لميت دلرا. موقفة - كما هي للآخرين - وأتيتها للهروب من صخافة حياته اليومية، يبقى فيها لحظات من السهل ثم يعود لتحويل دوره المصطنع على مسرح الحياة. العوامة له دلر وعزاه: «أنتم وحدكم أيها للزلاء لا خير فيكم، والعزاء حين نلتص العزاء في قول ذلك الصديق الذي قال: فلنعم أنت في العوامة لن تكلف مليما واحدا من إيجارها، وعليك أن تعد لنا كل شيء». يبقى فيها ويمعدا للآخرين، لاستهلاك العيش (رمز التأمل). ولكنه لا يجعل العيب المالي لهذا النشاط... يدفعه الآخرون لقاء للتغلى عن مسؤوليتهم عن العوامة، عن عيب البحث عن معنى حقيقية لحياتهم. يستبدلون هذه المسؤولية بمسؤوليتهم عن وجود العوامة (محاولة البحث عن معنى، عن هدف)، بترواحهم داخلها (رفض السهف) القائمة). توادد ويستبدل التأمل.. البحث عن معنى... بالهروب من اللا معنى إلى حالة من انعدام الوزن... تحويل التأمل إلى ذهول مختلط بإباحية وانحلال، مضطرب إليهم كم مهول من الشرثرة الثقافية تضفى على هذا الانحلال طبقة سطحية من الشرعية. هم مثل كثير من متقني العالم اليوم، يهيمن على وجوههم بلا عبقودية ولا خلق، «يتطلعون إلى المستحيل بلا منهج أو جهد حقيقي»، «مظهر براق بالثقافة وباطن أجوف متذاع نوحه منه التعاسة والتئانة، من الصعب الفصل إذا كان فقدهم للعقيدة = أى عقيدة - هو الذي تأدى بهم إلى الانحلال لم أن انحلالهم هو الذي ساقهم إلى رفض العقائد، يأخذون من المجتمع دون أن يسطوه شيئا إلا قصصا مثل قصة الزمار الذي انقلب مزماره إلى حية نسي».

يلتقون هذه المسؤولية على كصف أنيس، الذي يصبح بشكل ما المبرر الوحيد لوجود العوامة. المثقف الحقيقي الذي يعلى الثقافة دورا ومعنى روحيا، يحمل عيبه الشك والقلق اللذين يمثلان المكونين الأساسيين للوجود في العوامة، هذه الأرض المتطرفة التي يرحل إليها كل باحث عن معنى جديد. تعريف جديد للواقع. يولج استحالة المطابقة الموضوعية مع مثل عليا، بالارتقاء إلى نوع من الاستيعاب الذاتي للحقيقة. يتحول الشك والقلق إلى احتشال بالوجود... تمتد لحدود العقل وتفجير للمعنى من خلال التمثيل والرمز. تأخذ علاقة الإنسان بالوجود صورة أكثر عمقا من صورتها في الغرب، تتعدى كونها أزمة رعى ذاتي محدود بالتفكير المنطقي العقلاني، أزمة الوقوف المفرور أمام المرأة، اعتبار الذات مركز الكون، واعتبار التفكير المنطقي النقدي (المرأة) الوسيلة الأساسية لإعادة تشكيل الذات، بالرغم من انعدام قدرتها على اختراق السطح.. التعريف... ومع استبدال التعريف بالتشكيل يخلق اللامعنى: إمكانية كل الأشكال، وعدم ارتباطها بتصور أكبر للأصل والهدف، العلاقة بالكون. تنكسب الأزمة من خلال أنيس قدرة حضارات الشرق على التخيل والتأمل، الارتقاء فوق العقل، استغلال التمثيل التاريخي والأسطوري واللغوي للصعود إلى درجات أعلى من الوعي. تكذب أبعادا صوفية من حيث التحايل بالمادى للوصول للمطلق. يتحول المدولوج السحمر بين الإنسان وصورته المعكوسة في مرآة الشكل (الثقافة التي تغلفنا داخل وجودنا الفردي وأشكاله الممكنة) إلى انفتاح على الكون (توحيد بين وجودنا الفردي والوجود بمعناه المطلق)... إعادة تعريف الأشياء (اختراقها)... الوجود والتاريخ... إعادة التعريف... إعادة الخلق:

حمل أنيس المجرمة إلى عتبة الشرفة بعد أن زودها بقطع من اللحم. تعرضت هناك لتيار الهواء وراح ينتظر. واتسعت المراكز المحترقة في شتى القطع حتى استحال سواد اللحم حمرة متوهجة هشة عسيقة ناعمة. واندلعت عشرات من الألسنة الصغيرة المرسومة بالشفق، فانتشرت، ثم تلاقت أجنحتها مكونة موجة رافعة نقية شفافة مكحلة الأطراف بزرقة خيالية، ثم أرت قطاير من جوفها سرب من عناقيد الشرر... واعترف فيما بينه وبين نفسه بإعجابه غير المحدود بالدار، إنها أجمل من الزرد والأعشاب والفجر الجنسي، فكيف أمكن أن تطوى بين جوانبها أكبر قرة مدمرة ؟.

«وليس كالحزن يقتحم عليك المأوى بلا دعوة، وأمس قبال لي للفجر عند طلوعه إنه في الحقيقة لا سم له».

«ولكن مادام الهاموش حيوانا ثدييا فلا خوف علينا. والحق أنه لولا أن الكواكب تدور حول الشمس لتحقق لنا الخلود».

«ربح نجم في الأفق كبسة صافية. سأله عن المخبرين وهل يراقبون العلم حقاً. فأجاب أنهم يراقبون المغيثين لا المساطيل، وإن اللجم تلمع كلما اقتربت من الأرض وتخبر كلما أوغلت في الفضاء. وإن بعض الأسماء التي تزين القبة صدرت في الأصل عن نجوم قد كفلها العلم، وأن القوة التي تستخره للأشياء أقوى من القوى التي تستخره لأشياء، وتهاوى شهاب قبة حتى خال أنه استقر وراء العوامة خلف اللبضع».

«ولا شيء يبدو راسخ الإيمان كخبرة اللبئخ. كما أن إصرار الهاموش يستحق الإعجاب. ولكن إذا فقدت أنات عمر الخيام حرارتها فقل على الراحة السلام. وجميع هؤلاء الساخرين تكوينات ذرية. وهما هو كل فرد منهم يتحل إلى عدد محدود من الذرات. فقدوا الشكل واللون،

اختلقوا تماماً، ولم يعد منهم شيء يرى بالعين المجردة، وليس هنالك إلا أصوات».

«استلم لمطر الأشجار وهي تطوق الطريق على طوله بإحكام جمالي خارق. لو تبادلنا مواضعها على جانبي الطريق لانهارت الطوم والمعارف. وهما هي حية تسمى حول غصن تريد أن تقول شيئا. أجل قولي شيئا يستحق أن يسمع».

«والانتظار شعور مؤرق ولا شفاء منه إلا بيلمس الخلود. وقبل ذلك لا للدول يؤنس ولا لأسراب العمام الأبيض. وترى بعين قلقة تقوض المجلس كما ترى جميع الدهايات. والقمر بازرغ فوق أغصان الأكاسيا يؤكد هذه الواسوس ولا يظفها. وما دلم ذلك كذلك فحتي قبل الخير يسبقه الدم. ويصنق الصدر بأي حكمة إلا حكمة تدعى جميع الحكم. فليذهب العذاب المتراجع أمام الصمر إلى غير زجعة. وعدنا نهاجر إلى القمر فسكن أول مهاجرين بهاجرون هربا من لا شيء إلى لا شيء». قولمصرنا على نسبح الحكواتي الذي غنى ذات مساء في قريتنا مع تقيق الصناديق».

«كان يفكر في الحلقات المفرغة التي تصاصره كل يوم كشرق الشمس وغروبها ويزرع للقمر وأقوله والمضبور والانصراف في للوزارة والإقبال والإدبار في الجلصة والصحو واللوم، تلك الحلقات المتكررة والنهائية والتي تجعل من أي شيء لا شيء. وقد دلم معها الآباء والأجداد، وتنتظر الأرض لتختار لا يعرف للجزع لتستمد من آمالنا ونسرتنا أسعد لتريتها. فلا بأس أن نتقدم الأشرواق في سحابت للذخان المضمخ بشذا السحر المحرم الغامض».

«وأمام هذه القادرة على الزوية، القدرة على تصرية الأشياء والتخزي إلى حقيقتها... والمقارنة بالكون... بلا

نهائية الزمن... تصحح لنا تفاهة وجودنا... مخاوفنا وآمالنا... ويتكشف سطحية فهمنا لحقيقة هذا الوجود... تلك الأهمية والظفورة التي تغطي بها كآته للهدف وراء الكون... ولكن برغم تفاهة وجودنا، فلنا حياة وقد أوغلت في الفهم حتى أتركنا اللاعسى وسوف فوغل أكثر فأكثر ولا أحد يستطيع التكهون بما سيكون». مع أنيس يصبح هذا الرعي المكتسب - ووجوده الذاتي وبضائته هذا الوجود أمام الكون - مفتاحاً للحوار... بداية العلاقة الحقيقية:

«وتكلم الظلام خارج الشرفة. فقال لا تكثرت لشيء. أجد صوت مع شعاع نجم كابى الاحمرار قطع المسافة إلى غرزنكا في مائة مليون سنة ضوئية. وقال أيضا لا تجعل من الحياة عبثا. أجل حتى المدير العام نفسه سيخفى ذات يوم كما أخفى اللور من قلبك، ولم يد القلب من هم يحمله منذ دفن في التراب أعز ما كان يملكه».

«وابتسم المدير العام نفسه بما له من سلطة تنص عليها اللائحة العامة للشؤون المالية والإدارية لا يتجاوز اختصاصه شؤون الزوار والمصادر. وشمة آلاف من الشهب تتكاثر من الكواكب لتحرق وتبهد منهالة على جو الأرض دين أن تمر بالأرض أو تسجل في دفتر الزوار. أما الألم فقد خص به القلب وحده».

«الطائرات الأمريكية ضربت فيتنام الشمالية. كازمة كوبا تنكروني؟ وأما عن الإشاعات فهي لا تحصي. وهناك الهاربة التي يرقد على حافتها العالم والاحوم والجميحات التعاونية، وهل من جديد عن الصمال والفلاحين؟ والأشربة والعمللة الصعبة، والأشراكية ولكتناظ الطرقات بالسيارات الخاصة، وقال أنيس لنفسه: كل ذلك يستقر في جوف الجوزة ثم يخبز دخانا، كالمالوخة التي طبخها عم



نجيب محفوظ القلم والسكين

عبيده. وشعارنا القديم: لو لم أكن لعمليق أن أكون. وعندما يتوجه في السماء نور كهذه المجمرة يقول المرشد إن نجما قد انفجر وانفجرت بالتالي مجموعته الكوكبية وانتشر الكل غبارا. وثأت مرة تساقط الغبار على سطح الأرض فنشأت الحياة. وتقول لي بعد ذلك سأخضع من مرتبك يومين. أو تقول لي لست بغيا. وقد لفص المصري ذلك في بيت لا أذكره ولا يهمني أن أذكره... أعني ظم ير. انقطع الخيط وتبدد شيء بهيج. المهم أن نحافظ على... على ماذا؟ وغدا لدينا عمل مرهق لمناسبة الحساب الختامي. في معتقل الأرضيف متحف الحضرات أما الهاموش فحيوان كئيب.

وحين يسأل المدير العام أنيس كيف أمكن أن يكتب التقرير بقلم خال من الحجر، يتعدي عقل أنيس حدود الموقف ويتخذ كلمة كيف معنى أصعق. أجب كيف دبت الحياة لأول مرة في طحالب فجرات الصخور بأعماق المحيطات. يتعدي سخافة السؤال الأصلي، سخافة الموقف ويرحل إلى أبعاد لم تخطر على بال المدير الفارق في السخافة.

(٧)

أنيس منقطع الصلة تماما بالمجتمع... بما يجري في مصر في فترة كتابته الرواية = المرحلة السابقة على

النكسة. هو ليس مال الآخرين؛ إننا نواجه هموم حياتنا اليومية بكل همة. لنما تبادل. نحن أرباب أسر ورجال أعمال... كلا إنه لا يقرأ الجرائد والمجلات. ومثل لويس السادس عثر لا يدري شيئا عما يدور في الخارج. لا توجد أي صلة مباشرة بالواقع، كل ما يعرفه عن هذا الواقع يصله من خلال الشرثرة المسطولة ويستقر في جوف الجوزة ثم يتبخر دخانا كالملوخية التي طبخها عم عبيده. مطلق على ذاته تماما «عبداني تنظران إلى الداخل لا إلى الخارج كبقية عباد الله. يعيش لخل عقلة... في كون مواز للكون... و زمن خاص غير الزمن الذي يحكم حياتنا.

ولكن داخل هذا العقل المعزول عن أي اتصال مباشر = أو يكشف = نوع جديد من الارتباط. بالرغم من الانفصال الكلي عن المجتمع يوجد حبلى سرى يربط عقل أنيس = في الأعماق = بالمصنارة (هذه النظرة للكون التي ترسبت على مر المصور في لوعي الأمة) ومن خلال هذا الحبلى يتسلل شعور باطنى بما يحدث. لا مطروحات محددة، لا يوجد أي نوع من التحليل لأسباب أو مقدمات... وإنما إحساس عام، غير واضح، باقتراب حدوث شيء ما. وعندما تتكون في اللاوعي صورة الانهيار فإنه قبل حدوث الحادث تتخلق الهزيمة في الذكري. انحطت تكمار مصمت، دحرج علمت وعى الأمة وترسبت في لوعي المنتمى لهذه الأمة... لا كحقائق تاريخية بقدر ما هي ذكريات شبه خاصة يعيشها أنيس كأنها تحدث من جديد:

«وتلاطمت في رأسه خواطر عن الغزوات الإسلامية والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ومصارع العشاق والفلاسفة والصراع الدامي بين الكاثوليكية والبروتستانتية وعصر الشهداء والهجرة إلى أمريكا وموت عذيلة وهدية

ومماوماته مع بذات شارع الليل والحدوث الذي نجى يونس وعمل عم عبيده الموزع بين الإمامة والقوادة وصمعت الهزيع الأخير من الليل الذي يعجز عن وصفه والأفكار القسورية الخاطفة التي تتوهج لحظة ثم تختفي إلى الأبد.

«وقال لنفسه إنه لم يكن عجيبا أن يجد المصريون قروون ولكن العجيب أن قروون آمن بأنه إله.

«وقبيل القبول سمعت إلى نابليون وهو يتهم الإنجليز بقتله بالسم البطيء. ولكن ليس الإنجليز وحدهم الذين يقتلون بالسم البطيء.»

«وهارون الرشيد جالس على أريكته تحت شجرة مشمش والجارى ولعين بين يديه. وأنت تصب له الخمر من إبريق من الذهب. ورق أمير المؤمنين حتى صار أصفى من الهواء وقال لك: هات ما عندك..»

ولم يكن عندك شيء فقلت قد هلك ولكن الجارية منرت أوتار العود وغلت:

وأذكر أيام العمى ثم أنلتى

على كبدى من خفية أن تصدعا

ولست عشيات الحمى بروجع

عليك ولكن خل عنيك تدمعا

فطرب الرشيد حتى شرب بيديه ورجليه فقلت ها هي فرصة لتعرب وانسحبت بخفة ولكن العارص العملاق لمحك فأنجته تحرك فجريت فجري وراعه شاهرا سوفه فصرخت مستغيا بأن رسول الله فأقسم ليرمين بك في سجن بؤهم».

«ولما كان الوقت ينقضى بسرعة مذهلة فقد تجلت لعينيها الساسة على حقيقتها في ميدان المعركة. إذ يجلس قمبيز على المنصة ومن خلفه جيشه المنتصر. إلى يمينه قواده المنظفون وإلى

يساره فرعون يجلس جلعة المنكسر.
والأمرى من جنود مصر يعمرون أسام
الغازى، وإذا بفرعون يجهش فى البكاء
فياثقت قمبيز نحره سائلا عما يبكيه
فيشير إلى رجل يسير برأس منكس بين
الأسرى ويقول:

— هذا الرجل... طالما شهخته وهو
فى أوج أبهته فعمز على أن أراه وهو
يرسف فى الأغلال.

«وزحف نحو الشرفة فرأى القمر من
جديد متألقا فى مركز القبة المرسعة.
ناده مغمغما أن ليس كعوامتنا شيء،
الحب لمبة قديمة بالية ولكنه رياضة فى
عوامتنا، الغسق رقيقة فى المجالس
والمعاهد، ولكنه حرية فى عوامتنا،
والنساء تقاليد وراثى فى البيوت، ولكنهن
مراهقة وفطنة فى عوامتنا والقمر كوكب
سيار خامد ولكنه شعر فى عوامتنا،
والجنون مرض فى أى مكان ولكنه فلسفة
فى عوامتنا. وأشيء شيء حيثما كان
ولكنه لا شيء فى عوامتنا. أبها الحكيم
التقديم (إيرو-ز) أقدم بعصرى الذى
اضمحل فيه كل شيء إلا الشعر وأسمعنا
الغناء. حدثلى ماذا قلت لفرعون. أقبل
الحكيم (إيرو-ز) وهو ينشد:

إن ندماك كذبوا عليك

هذه سفوات حرب وبلاء

قلت أسمعنى مزيدا أبها للحكيم!
فأنشد:

ما هذا الذى يحدث فى مصر

إن النيل لا يزال يأتى بغوصانه

إن من كان لا يمتلك أضفى من الأثرياء
يا ليكنى رفعت صوتى فى ذلك
الوقت

قل لى ماذا قلت أيضا أبها الحكيم (إيرو-ز)
وقال:

لديك الحكمة والبصيرة والحذالة

ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد

انظر كيف تمتلئ أوبارك

وهل لك أن تأمر حتى يأتوك من
يحدثك بالحقيقة؟

ومن خلال عيلى أنيس أيضا يمتد
أفراد الرواية إلى الماضى، إلى جودو
سابقين أو إلى حيوات سابقة، وليتخذا
معانى أعمق... أبعاد رمزية تأخذنا إلى
علاقتهم الحقيقية بما يحدث... بتكثف
دورهم الحقيقى فى تشكيل التاريخ...
المأساة التى سوف تحدث... بريطون
بأحكام إلى الأرض التى تحملهم وإلى
الدورة الضمنية الممتدة من الأزل إلى
الأبد فوق هذه الأرض.

فيلبى زيدان: «كانت فى عصر خوفو
ترعى النعم فى شبه جزيرة سياء ولكنها
لم تترك أثرا إذ لدغها شعبان أصمى
ففقضى عليها. «حياة ضاعت عبثا ولم
تترك أثرا وما هى حياة جديدة تصنع بلا
دور أو موقف حقيقى. بعد أن تموت لن
يتذكرها أحد... ستبقى فناء كاملا. ولن
يعرف أحد أنها عاشت فى يوم من
الأيام. وإن يجد أحد أى مبرر لحياتها.

ورجب القاسمى: إله الجنس ومومن
عوامتنا بالنساء. عرفت له جدا قديما
كان يسمى فى اللغات قبل أن يقام بناء
واحد على ظهر الأرض. كان يدفع فى
أحضان النساء مخاوفه من الحورين
والظلام والجهول والموت، كان له رادار
فى عيبيه وزادى فى أذنيه وقبلة مجسمة
فى قبضة يده. وحقق انتصارات عجيبة
قبل أن يتهاوى هلكا وأسا حفيده
رجب... للجد... الإصرار على الحياة...
المرأة مهروب من الموت... أما الحفيد فلا
حياة له إلا المرأة، مادة تستهلك ثم تلقى.
من المضحك أنهما لا يعرفان أن النيل
هو الذى قضى علينا بما نحن فيه. وأنه
لم يبق من عبادتنا القديمة إلا عبادة

أبيس. وأن الداء الحقيقى هو الخوف من
الحياة لا من الموت.

يجب إذا أسعفتك الهمة أن تنص
عليهم قصة الإنسان الذى اكتشف النار.
ذلك الصديق القديم الذى كان له ألف
على السيد وجاذبية رجب القاسمى
وعلاقة مع عبده. حتى يعرفوا إمكانية
التوهم... إمكانية الحياة.

(٨)

حتمية التاريخ... لا مفر من تكرار
الهزيمة داخل هذه الدورة التى تدور عنها
سمارة: أنصرف لعبة الساقية فى
لوانبارك؟ إنها تدور بركابها من أسفل
إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل... عندما
تكون ساعدا فإنك تتلقى إحساسا ساعدا
بطريقة تلقائية... وعندما تكون هابطا
فإنك تتلقى إحساسا هابطا بطريقة تلقائية
كذلك، وبلا تدخل فى الهالين - من
العقل أو الإرادة، فى مواجهة هذه
الحتمية التاريخية بتكثف لدى أنيس
الشعور باقترب حدث إيجابى... نول ما
يحملنا إلى أرض جديدة، مخرج من
الأزمة إلى عالم جديد:

«ويوما ستحمل لنا مياه النيل شيئا
يستمعن ألا نسميه فقال له صرت الظلام
(أصبحت) ولا أستبعد أن أسمع ذات ليلة
الصوت نفسه وهو بأمرنى بعمل خارق
يذهل له من لا يؤمن بالمعجزات وقد قال
الطم فى النجوم كلمته ولكن ما هى فى
الحقيقة إلا أفراد عالم أنوار الوحدة
فتباعدوا عن بعضهم آلاف السنين
الضوئية. فها أى شيء لفعل شيئا فقد
ملحننا اللاهية..»

يا رائحة النيل الممتعة بمببر رحلة
طليعية مرهقة. وشمه شجرة معمرة فى
البرازيل استوت على سطح الأرض قبل
أن يوجد الهرم، هل أنا وحدى بين هؤلاء
السماطيل الذى يساحل هذه الموجة



نجيب محفوظ القلم والسكين

والذباب والباعوض، ثمة مأذبة وحشية
لنقاء ولا شاهد إلا الدلتا. قالوا ليس أمامنا
إلا أن نتقل بشرا فشيئا وأن نجالد بالعرق
والدم. السواعد الدامية والأعين للحملة
والآذان للرهفة ولا شيء يسمع إلا ديب
الصوت. وانتشرت الأشباح ودومت للنصور
تندطر الضحايا. ولا وقت إلا للعمل. لا
هذه الحق الموتى ليس ثمة من يسأل أين
يذهبون. وولدت أعاجيب وبذرت بذور
المعجزات ولا شاهد إلا الدلتا.

أنيس كان هناك وهو يعلم أننا لن
نموت ولن تنكسر تماما. سيبقى شيء ما
ويعتمد.

تسهر أن أنيس - بكل ما يظنه من
مستويات للتأويل - هو الأمل في التجدد.
الميلاد من جديد... البعث... إعادة
الخلق. ويتأكد لدينا هذا الشعور من خلال
ارتباط شخصية أنيس بشخصية عم
عبد. عم عبده وأنا العوامة؛ لأنى أنا
للحيال والخطايس ولذا سهوت لحظة عما
يجب غرقت وجرفها التيار. أصل العوامة
وجذورها التى تربطها بالأرض للصلبة.
هذا القساح من لا مكان. ومن زمن
مجهول لمت خبيرا في تقدير الأعمال
ولكن الأرجح أنه كان يسعى فوق الأرض
يقول أن تغرس أول شجرة في شارع النيل:
«ومر حقيقى للمقاومة حيال الموت؛ ليس
شخصية مستقلة بقدر ما هو امتداد لأنيس
مقطوع الصلة بالآخرين يحوّلهم كسر
مجهول هو عملاق حقا ولكنه لا يكاد
يتكلم، يعمل كل شيء ولكنه لا يتكلم إلا
فيما ندر، ويخول إلينا كثيرا أنه غارق أبدا
في لحظته الزائلة ولكن لا يمكن للجزم
في ذلك بشيء قاطع. وأعجب شيء أنه
قد يصدق عليه أى وصف. لا يتدخل
إطلاقا في سيرة الأحداث ولا يتبادل أى
حوار إلا مع أنيس. ومن خلال عم عبده
يكتب أنيس معنى الخلود والتجدد. البقاء
في مواجهة النقاء، للتجسد في النقاء.

(٩)

تحت تأثير سيطرة التى تحاول أن
تفهمهم إلى الجدية (كما يعرفها من
يعيشون خارج العوامة) يخرج ساكنو
العوامة إلى الطريق... دون استعداد فطرى
للخروج من هذه الحالة الهامشية
ومواجهة الواقع... تصبح كل
الاحتمالات قائمة... يقع الحادث؛ وفجأة
دوت صرخة مزوعة. فتح عينيه مزعجا
فراى شبحا أسود يطير فى الهواء، ارتجت
السيارة بعنف وركنات تفقد توازنها.
وهصرتهم فرملة شديدة فارتطموا فى
المساند والأبواب وانعصروا فى تأوه
وحشى.

= شخص ما تعطم.

= قتل عشر مرات.

مع ارتطام السيارة بتلك الكتلة
البشرية يرتطم أبطال القصة بالواقع...
تسحطم من حولهم حواجز العزلة
واللامبالاة... يجدون أنفسهم فى
مواجهة مسئوليتهم عن فعل... عن
حدث ما... تتحول كل أفكارهم،
تطلعاتهم الميتافيزيقية إلى لا شيء. يحمى
استمرارهم فى الوجود. فى لحظة واحدة.
على إجابة سؤال واحد. القوام باختبار.
حمل مسئولية وجودهم وتحمل تبعات هذا
الوجود.

عندما يضعهم رجب فى «ديمقراطية
دلمية» أمام الامتحان؛ «إن يقال غدا إننى
قررت الهرب برأى وحده، إنى رهن
إشراككم فما رأيكم؟» يستحيل التفكير
وتنهار كل المبادئ... لكل يهزم بمقط
فى دوامة تبرؤ للذات، طلب النجاة يجب
أن تهرب، محالة العودة إلى الهامش
أبعدنا عن الطريق لتكسبنا لنا فرصة
للتفكير فى مكان آمن... وأمام هذا
الإجماع على الهرب. على للتخلى عن
المسؤولية. نعى أننا فعلا فوق الأرض لا
على خضبة المسرح..

المستحرة؟ هل أنا وحدى الذى يسمعها
تهمس لى أن: دق الباب أربعين مرة
يتحقق لك ما لا يمكن أن يتحقق؟ فمضى
ألب بالجموعة الشمسية لعب العوامة
بالكرة؟.

تشكك فى العقل ذكرى
عقوبة حملتها الدلتا لرجال فرضا
على النهر مره:

ورنا إلى النار بإعجاب مستسلما
لسحرها المريب. وقال إن أحدا لا يعرف
سر القوة كالدلتا. الأبراس والفئران
والهاموش وماء التهر كل أولئك عشيرتى
ولكن لا يعرف سر القوة إلا الدلتا.
الشمال له دنيا سحرية مغطاة بالغابات لا
تصرف النهار إلا دفعتا من الضوء
المتسل من شباك الأوراق والخسوف.
وذاث يوم تراكمت السحب هاربة وحل
ضيف ثقيل مشقق البلاد كالبحر الوجه اسمه
الجفاف. ماذا تصنع وماكم الموت يرزف
عليها؟ ذوت الخضرة وماجرت الطيور
ولهك الحيوان. قتلت هاكم الموت يرزف
ويهد قبضته إلينا. أما أبناء عمى فقد
مضوا إلى الجروب للتماس للعيش البير
والقطر الدائبة ولو فى أقصى الأرض
وأما أسرتى فقد انتهت نحو المستنقعات
المختلفة من مياه النيل ولا سلاح لها إلا
عزيمتها ولا شاهد على مغامراتها
الجريئة إلا الدلتا وفى انتظارها تكتل
نبات الشوك والزواحف والوحوش

فداحة الجريمة لا تكشف لنا كاملة إلا في اليوم التالي حين تقرأ سماعاً في جريدة المساء: «جثة رجل في الخمسين، شبه عار، كسر في القفاق والساقين وعظام الرأس». دهمته سيارة وهرب اللجانة. لم تعرف هويته كما لم يعرف له أهل، أمام هذه الجملة التقريرية يستحيل الصمت. تصبح الحاجة إلى تبرير ضرورية للاستمرار.

بالنسبة للأغلبية الحادث لا يعنى أى شيء: «ليس الحادث المرسوف بقضية وطن ولا مجدأ، المسألة بكل بساطة مجهول قتل خطأ، وهناك مسئولية لا أنكر، حماقة مألوفة وبالألف، .. الرجل أحد آلاف يقتلون كل يوم بلا سبب»، أمر واقع لا علاقة له بحياتهم الشخصية بل ينسحب على الجميع. «لهم الآن هو النسيان كما يتصرفون». «علينا أن ننسى الماضي»، «علينا أن ننسى أن وراءنا قتيلاً، حياة ضاعت بلا سبب، بلا ذنب.. أضعاها.. يجب أن ننسى حتى نستطيع الاستمرار فيما كنا فيه، حتى يستمر رجب في ممارسة الجنس، ويستمر خالد عزوز في فنه الهلامى الملحل... حتى يتمكن مصطفى راشد من العلو فوق ناهيته الحقيقية وتأمل المطلق في سطل بلا إزعاج... وحتى يتفادى على السيد مواجهة إحساسه بالتفاهة والخيانة والعيب... حتى يتفادى الألم، يتفادى السؤال: لماذا؟... لا نريد أن نخرج من الهامش... نريد أن نبقى كما نحن أرواحاً نصف ميتة نتعفن ببطنه وتهرب من المسألة إلى الانحلال المصاحب. هذه الأغلبية من سكان العوامة تمثل أغلبية معارسي الثقافة الحديثة، حيث يخلق للعقل منفرداً في مغامرات فكرية معزولة تماماً عن بعدى التفكير الأساسيين: الإنسان والواقع. يتحول التفكير بالنسبة لهم إلى ترثرة مجانية عالية اللبرة هم

أول من يتخلى عنها عندما يحين دفع الثمن. المصدر الحقيقي للهزيمة، أول من يتخلى عن مسؤوليته عن تلك الهزيمة: «وان بيعت الرجل بعد ذلك حياً، وان يفيد من تصحياته».

لسمارة الحادث امتحان شديد القوة. مثل الغالبية العظمى من البشر الذين يعيشون في الواقع خارج كتب الفلسفة، تبقى حياتها على الجدية.. الإيمان.. ولا يفكر أن تعرف ما يجب أن تؤمن به ولكن من ضرورى أن يكون لإيماننا صدق الإيمان الدينى الحق وقدرته الصلابة على خلق البطولات والأكرام نورا جانا من العيب. المعنى واضح، لا داعى لإضاعة الوقت فى التساؤل «من أين وإلى أين وما معنى حياتنا.. الخور معروف والشر واضح.. مثلنا جميعا تطعت تلك الفضيحة البسيطة من أمها عندما كانت صغيرة. وفى لحظة يحطم كل ذلك.. نتكشف أمام ذاتها.. فى مواجهة الامتحان تنهار ولا تجد سوى الصمت.. للتخلى عن المسئولية.

موقف الطلبة المتوسطة حيث تصير الهزيمة امتحاناً مؤلماً لكل المبادئ التى بنت عليها واقعها، كل المعتقدات.. كل الحقائق، الذكريات والأمال.. عندما توضع أمام الامتحان فإنك = بشكل ما = تطالب بدفع ثمن معتقداتك ومبادئك. تتكشف أمامك مجانية وجودك حتى هذه اللحظة.. إن كل ما كنت تشرط به لا معنى له إذا لم تدفع ثمنه بالصمود. وعندما ترفض المسئولية فإنك فى اللحظة نفسها تتخلى عن كل هذه الأفكار.. تجد نفسك بلا قاعدة موضوعية تبقى عليها المعنى. من أين وإلى أين وما معنى حياتنا. فى مواجهة ولأول مرة مع العيب: والمعيب هو فقدان المعنى. معنى أى شيء.. انهيار الإيمان بأى شيء. والسير فى الحياة بدافع الضرورة وحدها وذود اقتناع وبلا أمل حقيقى.

بالترديد تسمى الجريمة.. نعى أن «الهرب جريمة» وعندما تحمل إليها الجريمة المسائية صرورة تقريرية عن بشاعة الحادث، ترى الوضع على حقيقته نحن فى الواقع قتل. وتعى أن عالمها كما تعرفه قد تنهار «أمكن أن تمضى الحيلة كما كانت؟» مات فيها جانب لا يمحى. ولا يمكن أن تنسى «كيف ننسى ووراءنا قتل» ومع هذه الذكرى التى يستحيل نسيانها يأتي الموت «موت يدركه وأنت حى».

(١٠)

لا يصمد سواك يا أنيس (من أنت؟) فى البداية تبدو لك المسألة موضوع تأمل.. امتداداً لذلك التكن المجهول الذى يختلف بدون أن تسمى له أى معنى أو هدف. حين ترى ذلك الشبح الأسود وهويطير فى الهواء تتساءل «ترى أما زال يتألم؟ ألم يعرف لماذا قتل؟ .. أو لماذا وجد؟.. أم انتهى إلى الأبد؟ .. وهل تسمى الحياة كان شيئاً لم يكن؟ .. أنت يا أنيس لا تشرط مثل الآخرين حول الفيل المنطقى للواجب أخذه.. المطلق (تلك الأداة المأجزة عن الوصول إلى أى عمق حقيقى) من الأساس لا وجود له عندك.. تصمت.. تنطق على ذلك وتخرج تدريجياً إلى حالة مؤلمة من الروى بالذنب.. بالألم.. تفتح كل الجروح القديمة من جديد.. تدع الدم يسيل منها. والصديد.. دع الألم يظهر حتى تصمد فى مواجهة المعنى..

ولوح بذراعه الليل وقال إن السرد تخرج من رأسه فهو مفقود، وضلع من غرابية الفكرة. لكنه مفقود وما هو ليل الفجر بلا صوت يتحدث وليس للحوت من أثر. وأبن بقية العبارة هل داستها السيارة؟ الحاكم بأمر الله كان يقتل بلا حساب وأما أن بأنه إله حرم على الناس الفلوجية. لماذا أذعنت للخروج معهم؟



نجيب محفوظ القلم والسكين

هكذا توجت قاتلا، القتل والسرعة الجنونية والهروب، والناقشة الأدبية وأخذ الأسرار في ديمقراطية دامية، وبعت الزوجة والبيت ثم ماتا من جديد، ولن ينام الليلة إلا الميتون والصرخة التي هزئت من كمال الأفلاك، مجهول من مجهول إلى مجهول، متى يرحم العقل نفسه ويستسلم للدم.

في اليوم التالي تستقبل الطريق «مفقا» لأول مرة، بباطن بعيد كل البعد عن السلطة والخيال والضمير، وإمعد الشارع أمامه كتكتفه الأشجار السامقة من الجانبين تتداني أعلامها على مرمى البصر كجبين مقطب، لأول مرة يرى العوامات والذهبيات الراسية على امتداد الشاطئ المرصع بحداثتها المشابهة والمتباينة، ومع هذا الرعي الجديد تأتي اللقطة ... ومواجهة الواقع المسخيف والتقدم لتحطيمه ... رفض الإهانة ... الوقوف أمام السلطة (المنبر السام) وإعلان الرفض وجرفه تيار غضب مفاجيء فتهف بخشونة: لا.

وعندما تتجلى لك بشاعة الجريمة وجلة رجل في الخمسين شبه عار، كسر في الفقار والمفاصل وعظام الرأس، دمهته السيارة وهرب اللجأة، لم تعرف هويته كما لم يعرف له أهل، وتدر أمام عينيك مهزلة الكبرير المنطقي للهرب، ولن يبعث الرجل بعد ذلك حيا، ولن يغيب من

تضحيلتنا، وترى سماره وهي تتداعى أمامك إلى لا شيء، إني صائرة إلى موت محقق، فإن الجانب الأيسر من شفكت يرتفع وتبدأ في ضحكة ساخرة من كل شيء، من المهزلة «سمارة فناة ذات مبادئ ولكنها امرأة ذات قلب، نحن مدينون للحب .. فهو الذي أنقذنا من حكم المبادئ»، وحين يهرى رجب بيد على وجهك فإنك تلقى الصفحة دون أن تتحرك، ثم تقرر الحقيقة الوحيدة الباقية من الكون في هذه اللحظة، كل شيء يهون إلا جريمة القتل .. قتل رجل مجهول، العدالة يجب أن تأخذ مجراها، تقرر أنها تم تصمد أمام تبعاتها، وهجم رجب محاولا فك الحصار المضروب حوله لينتد عليه ولكنهم شددوا في حصاره وقبضوا على ذراعيه ووسطه.

ويذل كل قوته للخلص من أيديهم دون جدوى، وعند ذلك قام أنيس من سار نحو الباب المرافق فاخفت دقيقة ثم رجع قابضا على سكين المطبخ ووقف بين الباب والفرجيدور متوثبا للدفاع عن نفسه حتى الموت.

ولكن حتى أنت يا أنيس تتركنا وحدنا في النهاية وتتمسح في صمتك إلى الهامش، بلا سبب واضح تلقى بالحمل على الأرض وتمود إلى عائلته، وراحت تتكلم عن الأمل فطار إلى الليل، ورفرف الليل بجناحيه فتناثرت الأسرار كالجمجم، واستحال كلامها وشوشة مبعثة من تهويمات حلم، وفيه حدثه بأنه عما قليل سينفق سطح الماء اللقائم من رأس الحوت، وعندما تصال سماره من سبب وفوقك .. عما أحياك .. لماذا يهلك بعد أن كنت رسادا، نجيب «أردت أن أجرب قول ما يجب قوله .. أن أقول ما يجب قوله .. أن أحمل المسؤولية الأخلاقية لوجودي، حتى يتحول هذا الوجود إلى فعل .. إلى معنى.

«النجرة أثبتت أنه ممكن، أن الحياة ممكنة وأن البقاء أمام الغناء ليس مستحيلا ولكك تلقى الحمل عن كتفك، وتقول، لا سبب لذلك عندي، .. أجل يا أنيس بعض أنواع الموت لا ينتظر بعده بحث، عندما تنكسر أمامي أعي مدى تشابهها، أعي أنك مثلاً .. أنك أحيى الذي أضاعوه من قول كما أضيع الآن .. كما نضيع كلنا .. كما نفقد وجودنا داخل اللقطة. يا أنيس هل قصد بالمادة الطحلبية ذات الخلية الواحدة أن تضمن جميع هذه الأعاجيب؟ وسوف تسألني متى كنت يركانا قبل أن تتخلف راسيا من الرواسب المية؟ وأنا لا أعرف الجواب مثلك ولكني أريد أن أصرخ معك .. أن أشتم الجميع «بالوغاد .. أنتم المسئولون عن تدهور الحضارة الرومانية».

والحلم ملقى على الأرض ينتظر ذلك القرد الذي بدأ المسيرة البشرية حتى يحققه .. وفي انتظار ذلك القرد لا شيء يهم:

= أصل المتاعب مهارة قرد!

= تعلم كيف يسير على قدمية فحرف يديه!

= هذا يعنى أنه يجب أن أذهب.

= ويهبط من جنة القرد فوق الأشجار إلى أرض الغابة.

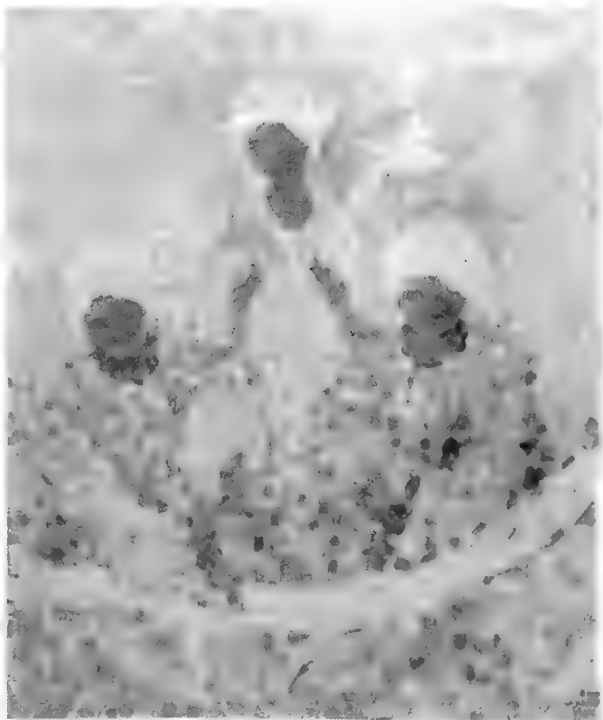
= سؤال أخير قبل أن أذهب: أنديك خطة مستقبل إذا تأزمت الأمور؟

= وقالوا له عد إلى الأشجار وإلا أبطقت عليك الوحوش.

= استمتع معاشا مناسباً إذا لا سمح الله رقت؟

= فقبيض على غصن شجرة بيد وعلى حجر بيد وتقدم في حذر وهويد بصره إلى طريق لا نهاية له. ■

تصوير للفنانة : سميرة خيري





نجيب
محفوظ
القلم
والسكين

خريطة الموت في «الفجر الكاذب»

قا تكشف المجموعة القصصية الأخيرة لنجيب محفوظ «الفجر الكاذب» والصادرة عن (مكتبة مصر) عن استشراف فريد لعالم الموت، وطقوسه، ولكنها تحول مع نجيب محفوظ من موقف الهاجس والانتظار إلى السؤال الفلسفي بمسحة صوفية هائلة، تطرح الأسئلة أكثر ماتقدم إجابات، ومن موقع في العمر الذي يفصل عالم الأحياء وعالم الموتى..

«حوار مع الموت» هي محور قصص «الفجر الكاذب» يقصصها الخمس والعشرين من مجموع ثلاثين قصة تضمها المجموعة، حيث تتكرر

ملاحح شخوصها المعبرة عن الشيخوخة (الوحدة والإحباط والاغتراب).

وتنشي رؤية العالم World View لنجيب محفوظ في هذه المجموعة بالنظرة الأخيرة لمسافر يتأدر مدينته بلا عودة وهو يلتقط بعينه الصورة الأخيرة لمدينته من داخل طائرة تتأهب للانخفاء داخل السحاب. إنها الصورة أو المشهد الأخير، الأعرق والأكثر حكمة وحزنًا..

هل كان نجيب محفوظ يرسم خريطة موته الشخصية التي كادت تتكرر على كرونيش نيل القاهرة في أمسية من أمسيات أكتوبر، لا فت؟

تسيطر الواقعة الرمزية على قصص المجموعة بمناخ الغموض والمبارات للمسورة والتعليقات المبثورة والأسئلة البليغة، وتكشف هذه الرواية عن الواقع داخل كادر يسيطر على الموقف الوجودي والذي يتبادل الموقع مع السؤال الفلسفي الميتافيزيقي.

ولفت الآخر الذي يوازى الموت أو جفلية الوجود والعدم، هو خط التغيير: أسئلة الزمن الصعبة الفهم، وحيث يشمل للتفسير كل شيء: الناس والأمكنة والعلاقات والخطابات المطروحة.

وربما كانت أهم قصص المجموعة قاطبة هي قصص «الفجر الكاذب» و«نصف يوم» و«يرغب في النوم» و«الجرس يرن» و«المرّة

(القادمة)» و«على ضوء النجوم» و«الميدان والفجر» و«فوق السحاب»، فقد بلغ نجيب محفوظ سقفه الفني الأعلى، والملاحظ أن هذه القصص تتعلق بمغزى الموت ومراجعة الحياة، ومناقشة قضايا الوجود الإنساني، وتجاوز المحسوس إلى اللا محسوس، والحوار مع الميتافيزيقي.. وهو مناخ يتكرنا بأعمال نجيب محفوظ السابقة وذات الصيغة الواقعية الميتافيزيكية مثل قصته القصيرة «زعبلات»، وقصته «تحت المظلة»، ورواياته «الطريق» و«السمان والخريف» و«الشهادة» صحيح أن شخوصه تنطلق على أرض واقعية ولكنها تنطلق بقاماتها لتلمس السحاب بأيديها..

يمكن عمومًا أن نقسم محاور مجموعة «الفجر الكاذب» إلى ثلاث مجموعات تغطي تيمات أساسيتين: الموت والتغيير.

فالقسم الأول من قصص المجموعة والتي تناقش مشكل الوجود الإنساني وتحاور مع الموت يضم قصص: «الجرس يرن» - «الفجر الكاذب» - «يرغب في النوم» - «الهمس» - «مرض السعادة» - «نصف يوم» - «على ضوء النجوم» - «فوق السحاب» - «رجل» - «مرض السعادة» - «المرّة القادمة» - «النشوة في نوفمبر» وفيها يفت نجيب محفوظ واضعًا قدمًا في العالم المادي

وقدماً أخرى في العالم الميخافيزيقي ممسكاً بشعلة بروميثيوس، تنطلق منها شرارات الأسئلة الكبرى حول الوجود والحياة والموت والعدم والعبث ومصير الإنسان.

أما القسم الثاني والخاص بقيمة التغيير، والتي تشكل القاسم المشترك لهذا المسور، وتتناول حركة الزمن الفلسفي والمادي ووقعه على الناس والأممكة والعلاقات الاجتماعية، وهي التقنية التي تشغل نجيب محفوظ منذ «الثلاثية»، حيث يناقش تأثير حركة الزمن على الوجود المادي والمعنوي... وتضمن قصص هذا القسم كلا من: تحت الشجرة - عندما يقول الليل لا - يوم الوداع - الغاية المسكونة - القضية - العجوز والأرض - الهمس - حوار - الميدان والمقبى - من تحت لفوق - أحلام متضاربة - في غضبة عين.

أما القسم الثالث، والذي يبرز على التيمتين السابقتين، ولكن تسيطر عليه نغمة السخرية الناتجة عن المفارقة فتضم قصص الخيال الماشق - خطة بيسيدة المدى - مولانا - وصية سوق التاكسي.

فالشيخ المعمد الذي تجاوز السبعين يموت في اليوم نفسه الذي يمتلك فيه نصف مليون جنيه لإفراطه في الطعام الفاخر وذلك في قصة «خطة بعيدة المدى».

وسائق التاكسي سبب الكاتب الصحفي المعروف دون أن يعرف أنه هو نفسه الذي يجلس بجانبه في السيارة لتوصيله إلى مقر الجريدة. وذلك في قصته: «وصية سواق تاكسي».

١ - تطرح قصة «الفجر الكاذب» المصير البشري على مائدة البحث، فبطلها يحاول الفرار من مطار يحاول اللأر منه، ولكن هذا المطار لا تظهر بتكثير عه، وبعد أن تتعمد الأحداث، والبطل يحاول التوسط وإنهاء المطار عن الأخذ بفأره منه، تكتشف أننا أمام طريق مسدود، وإن حالة كبيرة من القموض والحيرة تحيط بهذا المطار... ويتكرر الجميع لليل في النهاية حتى زوجته ويرتد ضالاً منكراً عن الجميع إلا من أغ يظهر فجأة.

ولكن على المستوى الرمزي تلمضي القصة إلى دلالات أخرى. فالرجل يوفى للإنسان الذي يبحث عن مصيره فلا يجدد ولم يبق إلا خطوة يسيرة لأتسامل عن أكون وفي أي مكان أقيم والزمان الذي أعاصره... والطبيب النفسي الذي يلجأ له يطلب منه فعلاً أن يقدم حلاً لمشكلة مصر والعالم، يتداخل الخطر الفردي والخطر الجماعي: المواطن/الوطن/العالم... ويشعر بالخطر كلما شم رائحة السمك إنه آدم المطرود من الجنة، ورائحة السمك تذكره بخطيئته التي يحاول الفرار منها.

من هذا الذي يخشانا ونخشاه. وجمعت الحياة بيننا؟. بتركنا نجيب محفوظ في حيرتنا مستغرقين ولكنه يأتى إلينا ببعض علامات الطريق التي قد تساعدنا على الاهتمام إلى الطريق الصائب، ولهذا يقتفى رجلنا شجرة عائلة الفقيرة - الإنسان الفقير الذي يسير من ضلال إلى ضواء، ولكنه يهتدى إلى حد عظيم في النهاية.

إنها رحلة تنكزنا برحلة صاهب الرحيمى بطل «الطريق»، الخطأ الذي يظل يبحث عن أبيه وأملأكه في كل مكان كما تجبره أمه بسمية عمران (أما الأرض) قبل ماتها. ولأن خطر الضلال والتيه موجه للبشرية جميعها، تنبهنا القصة على آسان الطبيب إلى أن خلاص البطل مرتبط بخلاص مصر والعالم كله «وطبيب الصحة يرى أن تصوري لحل مشاكل مصر والعالم قادر ضماً على حل مشكلته المزعقة».

إن حبس الداء يبدأ طرفه بمراجعة الإنسان لمسيرته، منذ لقائه في الكون وخلصه الإستمولوجي يقضي به إلى خلاصه الروحي، وإذا اتصل الإنسان بأبيه واستوعب مأساته ضمن الخلاص.

ودفعني إلى الدش في الماضي لطى اعثر على أصل كريم غابر أضنى عليه دهر لا يرحم. وأهلتني دراسة الجامعة للبحث فتوغلت فيه بإصرار، ومازالت



نجيب محفوظ القلم والسكين

انتقل من جد فقير إلى آخر أجبر حتى أهديت إلى جد خطير في عصر، كيف تدهور ذلك للتعليم؟ لقد تمرّد على أبيه فحرّمه من الميراث، وبسبب ذلك ظل طريدا طويلا من الفقر والذل، وعرفت من التاريخ سر الدزاع القديم الذي اتخذ من الثأر المتوارث وسيلة متجددة فتك بها بأزواج لا تحصى من أبناء الأسرة جيلا بعد جيل لا يعلى منها شئ أو فقير.

٢ - وفي قصة «الجنس يرن» نقرأ قصة من أروع ما كتب نجيب محفوظ من قصص قصيرة، ينفذ الرجل في نهاية رحلته يتأمل الأمور في المنطقة الفاصلة بين الحياة والموت. يستجلب حكمة الحياة ويستقطر معانها في تأملات هادئة باطنية، ويبلغه فكرة رائعة تعتمد على الدورية والإشارة والرمز، فالرجل الممن الذي يستعد للخروج لزيارة ابنته المتزوجة فجاءه بطارق مجهول يأتيه بلا موعد فيراه من العين السحرية ويكرر لنفسه أملا في أن يياسن الطارق ويتصرف، ويخاطب ابنته في الهاتف ليحدثها بالأمر فتمسحته على المعجم ويترجم بانصرافه ويتأهب للخروج ولكنه وفاجأ به أمامه فيرتبك ويقدم له عذرا وأهيا، ويصرّ الرجل على اصطحابه، ويدور بينهما حوار، بسيط العبارة ولكنه مشحون بالمقابلة بين اللزوف والذقة، الحزم والتردد، ونظم من خلال الحوار الذي جاء هو ملاك الموت، ويطلب منه

أن يخبر ربطة عققه، ويترجع صاحبنا ويدعّن طلبه فيخرج الطارق ربطة عققه ويعقد له، ويطلن على لياقة بطلنا قبل أن يصحبه معه، وقد سيطر الموقف على بنية هذه القصة تماما وخاصة عندما لم يتكر لون ربطة العنق بل اكتفى بوصفها بأنها مناسبة لما تأس منه ترددا مد يده فحل عقدة رباط رقبته، وأخرج من جيبه رباطا آخر مناسباً، وفرد ياقة اللقميص وطوقه، به، ثم راح يعقد برشاقة ومهارة، وثنى الياقة وألقى عليه نظرة فاحصة وقمال بارتياح غالية في الأنافة، تأبط ذراعاه، مضى به، ثم أغلق الباب.

ويكشف الحوار الذي يدور بين الرجل وألقاد المجهول عن علاقة الموت بالحياة ويصطب الموقف تماما، كأن رجلا ينزع روحه من داخله ثم يجلس ليتأملها في هدوء ويفلس مشكلة الموت في لغة فنية سهلة ولكنها مشحونة بدلالات عميقة فصالح برباه:

— ألا يمكن أن نوجد المشوار للصياح؟

— حقا إنني أبدو فظا ولكن الأمر ليس ببدي كما تعلم.

— ياسيدى الفرس لا تنقطع وما أكثر المشكلات التي تحل بلا حل.

فقال برباه أخير:

— لا شك إنك تعلم بمدى احترامى لك.

— علم الله أنها عاطفة متبادلة ولكن للعمل لا يرحم فضلا عن أنه ينجز لصالح الجميع.

— طيب. جرى أنت تعرفه طبعاً. مشكلتنا واحدة يمكن أن يحل محلي اليوم.

— لا .. لا دوره أبعد مما تتصور.

— هل يتغير نظام الكون إن لم نذهب هذه السماء.

— بل في هذه الساعة أيضا.

٣ - وفي قصص «رجل»، وفي غمضة عين، و«النشوة في نوفمبر» و«غدا تغرب الشمس»، و«فوق السحاب» يثير نجيب محفوظ موقف التأهب للرحيل فأبطلها تجاوزا المستين والسبعين. وهم يفضلون المغامرة والتأهب للذلة على الخروج والانصياع لأوامر الأطباء انتظارا لعمر أطول تنزع الحياة ثوبها لتظهر عارية بلا حلى أو أصباغ، ويمضى المؤلف يناقش في هذا الموقف قضايا الموت، والمصير.. ويصرخ البطل في وجه صديقه في نهاية «غدا تغرب الشمس»، إن الموت صديق وفي ثواب العدو «فنجيب محفوظ يقدم لنا الموت حدثا رائعا أيقنا لا غرابة فيه وإن تفرقت سبل هذا التقديم بين صياغة سهلة مباشرة صريحة كما هو الحال في «فوق السحاب»، و«غدا تغرب الشمس»، أو يناقش القضية في بداء فنى محكم صعب الصياغة وغامض الوقائع يخفى أكثر ما يخفى.. في قصة «نصف يوم»، يناقش نجيب محفوظ قضية مفصلة عنده وهي تغير الزمان وما يفعله بال شخصية، وهو يقدم زمنا له معنيان، الزمان المادى الذى نعرفه ثم الزمان الوجودى، ففى هذه القصة يسير الطفل مع أبيه فى اليوم الأول للمدرسة وأول مرة فى حياته ويخوض بنا تفاصيل اليوم الأول للمدرسة وتفاصيل الطرق المؤدية للمدرسة ولكن عدد الانصراف ينتظر مجيء أبيه لاصطحابه فلا يجىء فينبذ قرارا بالعودة إلى المنزل بمفرده. فيجد تفاصيل التى قد تغيرت ويكتشف في نهاية السطر الأخير عندما يعجز عن عبور الشارع بمفرده أن الطفل أصبح عجوزا مسنا يعجز عن عبور الشارع، ويخلص المؤلف هذا التغير في عبارة واحدة عندما يعرض عليه سبى الكواء أن يوصله «ياحاج .. دعنى أوصلك» ..

والمدرسة التى يمضى بها الطفل الإنسان يومه فى الحياة الكبيرة بكل

تناقضاتها ولا مجال للتخلص منها أو التراجع، ولا عسود إلى جنة المأوى وعندما يدق جرس الانصراف نفهم أنه جرس الموت/ الزلزال.

يقص المؤلف عن يومه الأول في المدرسة/ الحياة (استعملنا اللواقح.. وسلمنا الاستسلام إلى نوع من الرضا.. وانجذبت أنفس إلى أنفس/ ومنذ الفائق الأولى صادق قلبي من الأولاد من صادق، وعشق من البنات من عشق حتى خيل لي أنها هواجس لم تمع على أساس. لم أنصوّر قط أن المدرسة توج بهذا اللراء، وأيضاً وتليت علينا القصة، وتدارنا طعماً لذينا.. وغفونا قليلاً وصحبنا لتواصل الصداقة والحب والحب والتعليم. وأسفر الطريق عن رجبه كله فلم نجد، صافياً كامل الصفاء والندوة كما توهمنا ربما تنمعه رياح صغيرة وحواشي غير متوقعة فهو يقضى أن نكون على تمام اليقظة والاستعداد مع التحلى بالصبر..

٤ - ويناقش محفوظ قضية خيانة الإنسان لأمانة الاختلاف في قصة «يرغب في النوم» وعذراتها الأذى «يرغب في الموت»، فالرجل العجوز يعود بعد خمسين عاماً ليؤسّر عن عائلة مجهولة لا يستدل عليها أحد ولكنه يتوصل إلى مقبرتهم ويقفهم من اللحد أن الأسرة جميعاً رحلت، وأن الابن الصغير قد سرق خزانة الأب فمات من كدره ولحقّت به الزجاجة لتوها، ويدفع الكاتب بجملته واحدة في سياق الحوار بين العجوز واللحاد لتفهم أنه ذلك الابن الأصغر الذي هرب بعد أن سرق خزانة أبيه فقد تأخرت رحلة العودة والتطهر نصف قرن. جاءت متأخرة بعد أن أصحبت يقظة الضمير والخلاص والبحث عن العدل لا جدوى منها.

ولنتلّهي القصة «وقد جياه وانصرف، سار كالأعمى لا يرى بين يديه فعمى

البشر عن الحقيقة وعن طريق نشدان السعادة في هذا العالم سر تعاستهم وسوف نظل نتخبط في دجائنا مادماً نفقد تلك البصيرة».

٥ - أما المحور الثاني والذي يناقش التغيير المادي والفلسفي فيضم قصصاً كثيرة لأنه يناقش محاور فرعية عديدة فمنها تغيير الخريطة الاجتماعية بتغيير الهرم الطبقي وحركة الصراع الاجتماعي.

قصة «أحلام اقتصادية» ومنها ما يناقش التغيير الاجتماعي مع التركيز على تحولات المثقفين ولتساءلاتهم، تحت الشجرة» ومنها ما يناقش قضية تغير العلاقة بين الرجل والمرأة، حوار - عندما يقول الليل لا - ذكرى امرأة - يوم الوداع».

وهذه العلاقة تشمل علاقة الرجل بزوجه أو الرجل بحبيبته أو زوجة أبيه، ومنها ما يناقش التغيير الاجتماعي على مستوى الوطن بأكمله، وتتبدى هذه القصة واضحة في قصة «ذئب الهاشا» وهو اسم مقهى ظل يطله يتردد عليه منذ العشرينيات وحتى الثمانينيات، ويصور من خلال تبدل رواد المقهى التغيير الاجتماعي في مصر ويعبر نجيب محفوظ عن انتقاده للثورة يوليو لافتقارها فترة التحول الليبرالي وثورة ١٩ ويرصد حيرة الشباب بعد هزيمة ٦٧ وهجرتهم من مصر، ثم زحف الانفتاح الاقتصادي وتنتهي بإعلان بيع المقهى التاريخي ليحول إلى سوبر ماركت، ومن ثم يذبح نجيب محفوظ في رصد حركة الزمان المتغير من خلال موقع ثابت هو مقهى «ذئب الهاشا» كما يرسم صعود وهبوط الشرائح الطبقيّة المختلفة ألم تصدق أول الأمر، حتى تأكد لدينا أنه سيقوم مقامه سوبر ماركت. يا ألساف الله! إنه خبر كطعنة خنجر، مقهى العمر والذكريات والآباء، المقهى الذي دأب صبياناً وأرى

شبابنا وشهد حبنا وزواجنا وإنجابنا وهزيمتنا وتصرنا..

٦ - إن واقعية نجيب محفوظ واقعية فلسفية في هذا العمل، تأثير وتألق أشكالاً فلسفية الطابع من خلال حركة الواقع، وإذا كانت الواقعية في الأدب تعبر عما في الواقع الاجتماعي من تفاعل وصراع وحركة وتضارب ونمو كحالة وكإمكان وكوضع وكروية، وكنشأ وكعلم فهي تكشف بدويعيتها الأدبية الخاصة في القارئ عن العملية الاجتماعية للتاريخية في حركتها المتشابهة المتصارعة وعن إمكاناتها الكامنة، ولذا نفهم تداخل المستويين في قصص هذه المجموعة الواقعية والفلسفية، ويبدو محفوظ مهتماً إلى جانب تأمله في مغزى النقلة الوجودية من الحياة إلى الموت، في مغزى حركة المجتمع، الفقراء الذين يغفلون فجأة، والأغنياء الذين يسقطون إلى قاع الفقر، فلي - لحظة - بصيغة الغنى، يحصل للتفسير المنع عصبان البقي في من السبعين على ثروة قدرها نصف مليون جنيه لقاء بيع منزل أمه القديم لإحدى شركات الانفتاح، وفي قصة «تحت الشجرة» يخرج البطل من المعتقل ليواجه بملامح جديدة لمجتمع يكرها، ويرى أن طرق الحياة، قد تشعبت بالزكام وأن مصطلحات جديدة، وحركات جديدة ونقلات مفاجئة للمحيطين به، ويصارحه النادل زمن المبادئ مضى وهذا زمن الهجرة مشيراً إلى تقدم القيمة المادية على ماسراها، وتنسخ المشروع الاجتماعي حيث يبحث الجميع عن الخلاص الفردي، كما يدين سقوط المثقفين إلى دائرة المصالح والسقوط الجهمية.. يحاور النادل وز - لا أرى أحداً من زبائن زمان.

- لهم في البيوت، هؤلاء سماسرة ورجال أعمال وسياح الانفتاح وأبطال.. - والأصدقاء... ألا يجيئون كالعادة؟



نجيب محفوظ القلم والسكين

- وأكرم؟

- تاب، ويعمل فى الصحافة القومية.

- وجلال؟

- يعمل فى الأهل.

فالانقلاب فى الخريطة الاجتماعية، ويتبادل المواقف فى حركة الصراع اليومي شديدة الرواثة. ويحاول نجيب محفوظ من خلال وعيه الذى يمكن وجوده الاجتماعى ذاته أن يناقش مفزى هذه التحولات، حتى إن العلاقة بين الرجل والمرأة تستأثر منه بعدة قصص وخاصة أن الانقلاب والتحول والشقاق يسوقها، فى «يوم الوداع»، يجول بطله بشوارع الإسكندرية متأملاً إياها قبل أن يقبض عليه بعد أن قتل زوجته والتي أنهت قصة حب طويلة بينهما خلفت ابنة وابناً، ويوازي محفوظ بين ما يعترى علاقة الزوجين من تحول وما اعتدى الوطن نفسه، فابنه يخاطبه، حاكماً لا يسرياً بابا. كحال بلدنا وأسرنا لذلك قاتى ساهاجر فى أول فرصة.

٧ - على أنه تبقى فى قصص هذه المجموعة ثلاث قصص تمد من أهم ما كتب محفوظ من كتب قصصية فى سنواته الأخيرة لصعوبة قراءتها وإحكامها

الغنى ومدلولها الرمزي المهم وهى استمراراً لقصصه الواقعية ذات الإشكالية الفلسفية العميقة والتي تحتاج إلى قراءة خاصة بها وهى قصص «على ضوء النجوم»، و«المرأة القادسة»، و«الميدان والمقهى».

لا اعتقد أن نجيب محفوظ قد تبقى له ما يقوله فنياً بعد هذه المجموعة وخاصة أنه تنبأ أن كاتبها يكتبها من موقع المثأب للسر، وقد اكتفى بالنظرة الأخيرة كما يقول. وكما فعل بطله فى «يوم الوداع»، الذى يلتقط النظرة الأخيرة قبل أن يمسكوا به بعد أن قتل زوجته..

لقد ساهم نجيب محفوظ بصيب كبير فى طرح إشكاليات الوجود الإنسانى وبالأخص منذ أعماله الأولى وحتى «الحرافيش»، ولكنه فى المجموعة الأخيرة يقدم أغنية البجعة الأخيرة برغم أن بعض قصص المجموعة مثل «فى المدينة»، و«من تحت لغوى»، و«عندما يقول الليل لا، مغيبة الآمال فى مستواها إلى حد كبير بسبب - تكرار فكرتها ومباشرة المعالجة ■

- أبدا.. منذ سنوات طويلة.

فليس متأسلاً: كلهم.

- ولا واحد يورث الله.

- عندك فكرة عنهم؟

- طبعاً، القاسم والرملاوى ورضوان مدرسون.

- خير وبركة.

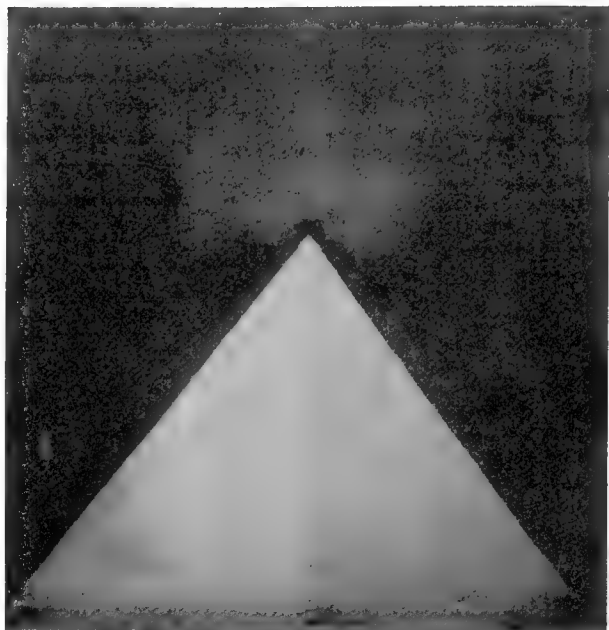
- والقائمة السوداء.

- لا سوداء ولا بيضاء

- والسيوفى؟

- السيوفى ويدران ورزق الله فى فرنسا، صحافة عربية، ثراء أيضاً.

تصوير للننان : ثروت البحر



نجيب

محفوظ

العلم

والسكين



قلب الليل الرؤية .. والدلالة

قاطمخ الرواية عدد - نجيب محفوظ - دائما إستحضار رؤية تتضمن الشمول الى متجاوزة النظام الاجتماعي والديني والذي يحارل أن يبدع نظاما إنسانيا.

□ والرواية عدده ليست إلا تقطيرا للعالم الذي نعيش فيه ، وتركيزا له وهي تلهث خلف أعماق رغبات الإنسان ، ويمكن أن نحاصر كل ما أنتج للفكر الإنساني أن يحققه في برهة معينة من تاريخه .

□ والقانون الأساسي الفكري والجمالي الذي يحكم وينظم فضاء عالمه الروائي

هو اعتماد مأساتان رئيسيتان أعتمد ويشاركني آخرون أنهما يظللان عالمه الروائي التاسع حتى الآن - هما المأساة الاجتماعية والوجودية ، فثمة إلحاح دائم وقاس ، ويحدث لا يمل لا يعرف اليأس عن اطمئنان مفقود ، ومفاتيح حياة ، وأصل وجود ، إنه يعرف في حديث له قائلا : ما دامت الحياة تنتهي بالمعجزات والموت فهي مأساة وقد ترى هذه المأساة مبكية - مضحكة ولكنها على أي حال مأساة وحتى الذين يرون الحياة معبرا للأخرة فحريف المأساة يطبق على جزئها الأول ، وإن انقلبت إلى غير ذلك عدد شمولها ككل ، ولكن مأساة الحياة مركبة وإيست بسيطة ، أجل إن تفكيرنا في الحياة ، كوجود يجردنا من كل شيء إلا من الوجود والعدم ، ولكن تفكيرنا فيها كمجتمع يربنا مأسى كبحرة مفتعلة من صنع الإنسان ، كالجبال والفقر والاستعباد والتعسف .. [إلخ] .

□ ويحسق لأبعد مدى هذا المعنى الفلسفي بتركيز وتكليف في روايته [قلب الليل] والتي لم يسوقف عددها النقد الأدبي كثيرا رغم أنها تبلور وتناقش وتعرض وتتقصى بصورة موسسة رؤية وفلسفة - نجيب محفوظ - لمعنى الحياة والمصير الإنساني ، وتتقصى بعمق غائر أعماق مأساة

المثقف المصري العربي ، كصورة دالة للإنسان المعاصر في كل زمان ومكان ، وتختزل ذلك في دورة حياة وخبرات وسيرة وفكر ومأساة بطله الإشكالي (جعفر الراوي) .

□ ويبتدى (جعفر الراوي) نموذجاً روائياً له دلالاته وسمته الخاص والعام وهو مثقل بعدد الرموز والروى التي يتسق فيها معنى حضوره الإنساني لخصوصيته المصرية العربية وعراقة انتسابه للثقافة والتراث المصري العربي وفي الوقت نفسه شموله الجوهرى الإنساني الذي يجعل منه نموذجاً روائياً إنسانياً مجرداً من المحلية الضيقة الأفق ومتجاوزاً لها .

□ ويتأوه وتشكله وصياغته النفسية والعقلية والمزاجية والحياتية مستخلصة فى اقتدار من خصوصية وعبق وسحر عالم نجيب محفوظ الأثير ، حتى الحسين والجمالية وحوارى خان جعفر ومرجوش والخرنفش .

□ (جعفر الراوي) حفيد (الراوي) ووريثه الوحيد يطالب الآن وبلا جدوى من (الرواية) موظف الأوقاف .. بحقه فى وقف (الراوي) أكبر وقف خيرى فى الوزارة ريمه موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الإمام الحسين بالإضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة ، والوقف

عبد الرحمن أبو عوف

الخيرى لا يمكن أن يقول إلى شخص بحال من الأحوال.

□ إنه الآن شيخ متهالك محطم أقرب إلى التسول ، بدله الرثة تتمزق .. ووجهه ذو الجلد المدبوغ والشعر الذابت وهو يهرش شعر رأسه الأبيض المتطد ، وليس من إجابة على طلبه إلا أن يقدم التماسا بصرف إعانة شهرية من الخيرات قد تصل إلى خمسة جنيهات وقد تزيد بشرط أن يثبت نفسه.

□ هو إذن رمز الإنسان الخاطى المظروب من الفردوس .. الذى غنم عليه .. الجد .. رمز لله .. فحمل لعلته فى خرابب الأرض ولم يأس من المطالبة بحقه فى النعيم والعدل والانتساب إلى الجد (صديقى سأفصح ، لقد حملت حياة لا يقدم على حملها الجن فلتكن معركة ، لن أكف عن القتل حتى أنال حقى من تركة جدى اللعين) .

□ وعبر حوار طويل متقطع مكثف بين (الراوية) و (جعفر الراوى) يسرد نجيب محفوظ فى إهاب كلاسيكى ولغة مثقلة بالصورة والرمز والمحسوس والمجاز .. رحلة الإنسان من الطفولة حتى الشيخوخة ، من عهد الأسطورة حتى سيادة العقل والإرادة متخذاً من سيرة (جعفر الراوى) قناعاً يقدم من

خلاله خلاصة رؤيته وتأملاته الفلسفية عن مكونات ومعطيات هذه الرحلة مستوقفاً عدد الأسطورة والدين والميتافيزيقا والفن والعلم واليقين ، ملخصاً فى شموخ ملهاة ومأساة الإنسان المعاصر الممزق بين المثالية والمادية ، بين غرائز الشهوة والجنس ، وصفاً وعذوبة الإبداع اللغوى ، باجلاً أبداً عن إدراك علمى للواقع ويقين متفقد لتفسير جدل الصراع الإنسانى .. مازجاً بين العقل والجبن، الصرية والفوضى والالتزام .. طارحاً السؤال الأبدى للمرهق التلق عن معنى الوجود وجنوداً منتزعا أسرارهم من لا معقولة رعبت الصدفة والتدبر .

□ يبدأ (جعفر الراوى) قصته قائلا : (لا توجد طفولة ولكن يوجد حلم وأسطورة عهد العلم والأسطورة وهو يفرض ذاته فى عذوبة فائقة وربما زائفة بسبب من معاناة الحاضر الأليمة عادة وهو دوى مخم فى وجداني وعندما أحله لا أجده شيئا ، وهذا ما يؤكد طبيعته الأسطورية حسبك أن تعرف أن قطبيه الأساسيين - أبى وأمى لا أكاد أعرف عنهما شيئا ذا بال) .

□ لا توجد خرافات وحقائق ولكن توجد أنواع من الحقائق تختلف باختلاف أطوار العمر ويدوعية الجهاز الذى ندرکہا به ، فالأساطير حقائق مثل

حقائق الطبيعة والرياضة والتاريخ ، ولكل جهازه الروحى وإليك مثالا حيا ، لفقد أخذنى أمى ذات يوم لزيارة قبر أبى بين قبور الفقراء المكشوفة فى الغراء ، ثم راحت تنأجيه قائلة زوجتك وابنك يحييانك ويسألان الله لك الرحمة والفرحان يا أحب للناس وأكرمهم .. إنى أشكر إلهك وحدتى وهمى فادع لدا ربك يا حبيب! وسرعان ما ألتصت أذننى بجدار القبر فسمعت تنهيدة وكلاما أخبرت به أمى فقلت لى (مبارك أنت حتى يوم الدين) .

□ فى الفقر ويتم الأب وعالم المغاريت وحزن الأم ، عاش (جعفر الراوى) طفولته متعلقا بيد الأم ... وهامى الأم تغيب وينتقل (جعفر) إلى الحياة فى الفردوس حيث يرضى عنه الجد (الراوى) ويقبل أن يقيم فى بيته المهيب (لم يكن يظهر من البيت شيء ولان حديقته، فقط سوره المطل على بيت المال ، وهو سور حجرى يمتد طولا وارتفاعاً كأنه حقيقة سور سجن أو جدار قلعة أما بابه فيفتح على عطفة جانبية) .

□ ويبدى له الجد لغزا «شخصية توحى بالسماحة والرحمة والعذوبة ، ولكنه يتقلب بالغضب شيطانا أو حجرا صلبا .. عرفته وهو شبه معتكف فى



نجيب محفوظ القلم والسكين

ببسته ، ولكنه كان في الأصل أزهريا ، ورث عن أبيه وأجداده الثراء الواسع والأزهر ، على ذلك لم يعمل في وظيفة عامة دينية أو تعليمية ، عمله كان إدارة أملاكه ، فراه كان الدراسة والإطلاع على علوم الدين والفلسفة والاقتصاد والسياسة والأدب ، بهوه كان ملقبي لرجال الدين والتصوف والسياسة والأدب ، وكان يدون بين حين وآخر مذكرات أو يوميات بصفة مستمرة ، وهو سليل آباء وجدود من هبة كبار العلماء .

□ إننا أمام صورة رمزية للجد .. توحى للرمز الأعلى للغموض لإرادة كلية تهيم على الحياة والمصير ، ويمتدوره يتلخص في هذه العبارات الدالة لإتني أرى الإنسان نوعين: إنساناً إلهياً وإنساناً دينوياً الإنسان الإلهي هو من يعايش الله في كل حين ولو كان قاطع طريق ، والدينوي هو من يعايش الدنيا ولو كان من رجال الدين .

□ ولقد كان والد (جعفر) ذنبويا لذلك حرسه الجدم من جنسه وطرده إلى الأرض لأنه تمرد وقرع من أسرة فقيرة على غير رغبته ولكن لتعرف على الأب قسمة دلالة ورمز عن مكوناته يوحى بمعنى أشمل .. معنى فكرى وثقافى وسياسى .

□ كانت نشأته دينية وقاز بالعالمية ، وسافر إلى أوروبا للدراسة والسياحة وتعلم الفرنسية واستمع لمحاضرات في الفلسفة واللاهوت وعاد دون أن يحصل على شهادة ، وكان يرسل بمقالات إلى الصحف تدور حول التفوق بين الدين من ناحية والعلم والفلسفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن يصنف مؤلفها في جناح الليبراليين ، ثم عمل مترجما في صحيفة (الفجر) عقب أن استقل عن الجدم (لراوى) تأمل عنوان الجريدة وله معنى (الفجر)

□ ونعود إلى (جعفر) لقد واصل تعليمه الدينى والمدنى في تقدم وانتسب إلى الأزهر ، وكان جده فخورا بتفوقه واستقامته ومتفاناً لياجعفر أراك جديرا بتجديد شباب شجرتنا المباركة] غير أنه متأثرا بمسيرة أبيه أعلن عن رغبته للسير إلى أوروبا مما أوجع صدر جده وحرك شجونه ، وكان من أقرب أصدقائه إلى (محمد شكريون) ذي الصوت الجميل للزخيم والذي بدأ يدرس الغناء والموسيقى والموشحات ، ويتأيد من جده ..

□ إننا هنا أمام مرحلة الدين والفن يشكلان بنية ومزاج جعفر ، وهو يعيش الآن فى الفردوس ، غير إنه دائم التفكير في قصة والده وغضب جده عليه ، إنه أمر ما يؤرقه ويثير تفكيره ويدفعه للتمرد .. وتأتى اللحظة ويكرر السقطة نفسها والخطيئة نفسها .. حيث الحب والفننة والشهوة والسقوط في خطأ الدينونة .. هاجر التعاليم التي أوصاه بها جده ، أن يكون إنساناً إلهياً ..

□ ويحدث الانقلاب في حياته ... إنه يحب ويشتهى ويعشق (مروانة) العجورية راعية الغنم ابنة (عش

الترجمان) ويقرر أن يتزوجها ولتأمل هذا الحوار بينه وبين جده لدلالته .

لقد عرض عليه عروسا فريدة من أصل كريم ، فكان رده :

— جدى إنى أرفض .

— ترفض نعمتى

— أرفض القهر

— ولو كان منى ؟

— ولو كان

— أنت عاق ، تخون الجمال والنقاء في سبيل ماذا ؟

— الحرية

— راعية الغنم

— الدم والتشرد والهواء النقي

— إنه الجنون الذى يخرج به

المعموسين من ببنى العتيق

— للدم الحق في الجنون

— إنك ابن والديك

— وإنى أعز بذلك إلى الأبد

— نفسك يود الانتقام منى

— لا أريد أن أفكر فدعى أفعل

— والجنة والقفطان ؟

— سأخلعهما من ثوبى

— إذن كفرت ؟

— لا أريد الدين مهنة

— ماذا تريد أن تفعل

— أريد أن أسارس الحب والجنون والقتل !

□ فلنتوقف أمام هذه الرغبة الفاتنة المذيرة للتفكير والدهشة والرعب ، هو يريد أن يمارس الحب والجنون والقتل ، لقد رسم خطط مسيرته الفاجع الذى سوف يندفع إليه بغريزة واعية تشكل سلوكه ، سيتزوج (مروانة) ويفنى في الشهوة والعلم ويميل في تخت (محمد شكريون) منشدا وسيبدأ مرتديا البدة ،

ويعد ذلك يرتدى الجبة والقفطان للجرقة الندية التي أنشأها .. يشرب الخمر ويتعاطى المخدرات وسيهر حتى الفجر ويام حتى العصر .. مما يدفع (مرواته) لنهذه ومعايرته برجله .. ومجده هي وأولادها له .

(مرواة مجرد إثارة .. ليست امرأة ولا هي ربة بيت ولا هي أم ولا هي سيدة بالمعنى .. صفاتها الجوهرية خليفة بأن تخلق منها رجلا بل قاطع طريق) ... (لم أكن أمثل الرجل الذي يمكن أن نحل به، لقد جمع زواجنا بين مغامرين وكان عليه أن يموت بمجرد أن تحصل المغامرة إلى روتين .. أظن الأمر واضحاً)

□ وانفتح في دراسة الموسيقى والطنين عند الشيخ (طاهر البندقى) إذ لا يمكن أن معنى الحياة بلا ملح.

كانت (مرواة) رمزاً للحياة الماضية، كما كانت العذر الذاتية لتقبل حياة عادية بلا ظلم، فلما ذهبت وجد نفسه عارياً وفي تلك الغرة القلقة من الحياة عرف (هدى صديق)

□ عند (هدى صديق) نصل إلى الرحلة الأخيرة من هذه الحياة الحائلة (لجعفر الراوى) التي تشكل مسيرته الإنسان المعاصر، بل رحلة البشرية في تطورها الحضارى ... مرحلة الأسطورة والذين والفق إلى مرحلة الاستقرار حيث نضج العاطفة والدراسة والعلم وإدراك الواقع المعنى بمكة العقل .. بل يتجاوز الأمر إلى دراسة العظم الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويصبح مشاركا في الحياة العامة ... ويتبلور رؤياه وفلسفته التي هي في النهاية رؤية وفلسفة الكاتب لمشكلات الإنسان المعاصر والحياة المعاصرة في إنسان بين هموم الوطن والعالم ككل وفيها أيضا تحدث المأساة والجريمة .. ويتحقق حلم القتل

غير المبرر والذي لا معنى له سوى الانتحار غير المرئى حيث تتجسد مأساة الإنسان في سعيه ببلوغ الكمال.

□ في ظل زواجه من (هدى صديق) وهي سيدة فاضلة مثقفة ومن الأعيان تكبره بمشرة أعلوم ونحبه وتعرف أصوله المعرفية .. خرج من عصر البطالة المقنعة والبطالة الحقيقية وغطى التعليم على إحساسه وقراً كثيراً في التاريخ والفلسفة وعلم النفس ، والاجتماع ، ودرس القانون حتى أصبح محامياً وفتح مكتب محام فى باب الخلق.

□ لقد عشقت العقل وقدمته ، وأحببت تبعاً لذلك الحقيقة ، العقل هو ما يعمل بالمنطق والملاحظة والتجربة ، ليس إلى حكم نقي تماماً مما يخل بالمنطق، والملاحظة والتجربة ، وهما أسميته بالحقيقة ، وهذا العقل يعتبر مخلوقاً حديثاً نسبياً إذا قيس بالفرائز والعواطف والذي يربط الإنسان بالحياة غريزة والذي يربطه بالبقاء غريزة والذي يربطه بالكائنات غريزة ، وهو العقل فى كل أولئك هو دور الفساد الذكى ، حسن كيف ينقلب الوضع ؟

أى أن يقرر العقل أولاً ثم يستغل للفرائز لخدمته ، هل يمكن أن يقتلع فرد بضرورة فيقرر قتل نفسه ؟

إن الذين يقتلون بدافع من غرائزهم لا حصر لهم ولكن لم يقتل أحد بدافع من تفكيره الخالص للزينة الذكى .. إذن فقد عشقت العقل وحملت طيلة الوقت بسباته المطلقة بإعتباره أشرف هدية إلهية لنا ، أحلم بأنه يكون لنا دقيقاً لا العقل ، ولا هدف إلا العقل ولا أسلوب إلا من وحى العقل ، أحلم بحياة عقلية خالصة يستوى العقل فيها على عرش السيادة ، على حين تستكن للفرائز على أرض الطاعة والعبودية ،

حملت بأن تشطب من قاموسنا جملاً مثل (أعرف بقبلى) أو (ألمسنى عواطفى) أو (التعبير الوجدانى للحياة) وحيوت غضبى على حجم الشعور وللا شعور ، وجبل قريود المطمور تحت الماء إلا قمته ، إذ أن المسألة ليست مسألة حجم ولكنها مسألة القيمة أولاً وأخيراً ، أردت لقمة الإنسان عقله - أن يحكم ويسيطر حتى فى شئون الغذاء والجنس والحب نفسه، أى قيمة له إذا لم يقتلع به العقل تماماً ؟ الحب الأعمى سيظل أعمى ويتخفى بعد الإشباع على خواء مكرراً مأساتى مع (مرواة) لذلك أتمنى أن يلعب العقل دوره فى حياتنا المعمية كما يلعب فى المعمل والبقطة نفسها وللزراعة والموضوعية ويجب بالتالى أن تتغير أغانينا وأشرفنا وأعلامنا .

ولا أزعم أننى استطعت أن أرتفع إلى هذا المستوى بل لعل عجزى كان عصاراً مهمماً فى المأساة ، كما أننى لا أدعو إلى تجاهل الفرائز أو الاستهانة بها ولكن أنشوق إلى تجنب آثارها المدمرة على الحقيقة ، تصور أن نقيم أنفسنا دون خضوع للأثانية، أن نقيم أوطاننا بلا تأثر بما ندعوه الوطنية ، وبصفة عامة أصبح الإنسان العاقل حلمى كما كان الإنسان الإلهى من قبل.

□ ولكن الإنسان برغم اعتماده على العقل يصطدم فى سعيه ويتعق إرادته بالمأساة .. فما هى (أمن المأساة من وجهة نظر (جعفر الراوى) للتأمل خلاصتها عنده فهى تمهد لما سيقع فيه من خطيئة القتل والخراب والصناعات والمثورة والانهدار والتسول .

إن ثمة قدر يترصده خطاه رغم البيت الذى جدد حياته وأنشله من النهيومية والبطالة والمغامرة والصعكة.



نجيب محفوظ القلم والسكين

يقول (جعفر الزاوي) ملخصا جذور المأساة الخاصة في سياق أشمل وأعم وهي المأساة العامة للإنسان.

لأسمة مأساة خاصة ، ولكني أود أن أعرض عليك رؤياي عن مأساة عامة أولا .. هي مأساة الإنسان العاقل ، فقبل خلق العقل كان الإنسان منسجما مع ذاته وحياته ، حياة صراع قاسية ولكن يبدو الأحياله له فيها ، مثلا مثل أي حيوان آخر ، فلما أن وهب العقل وشرح يخلق الحضارة ، حمل أمانة جديدة ، مسئولية لا مفر منها ، وفي الوقت نفسه هو غير أهل لتحملها ، بدأ يدرك النظرة الشاملة ، وأن حياته على الأرض هي حياة رجل واحد رغم التناقض الظاهري ، ولكنه كان ومازال يمر بفكرة انتقال تتواجد فيها الفرائز والعقل معا ، فما يقول به العقل تمارسه الفرائز ، ولا يزال اللصير مقررًا حتى اليوم للفرائز على الألق في الحياة العامة ، لم يظفر العقل بالسيادة المطلقة إلا في العلم ، فيما عدا ذلك فهو يخضع للفرائز ، حتى ثمار العلم نفسه تلتهبهما الفرائز وعلى حين يحتفظ العقل ببلخته الخاصة في مجال البحث فاللغة التي تستجيب لها الملايين ما زالت هي لغة العواطف والغرائز ، أغاني الحنين والوطن والعنصرية والأحلام الشخصية

والأضاليل ، هذه هي المأساة العامة ، وإن تنقش سحبها الحمراء إلا حين يطر صوت العقل ويتراجع الغرائز نحو الذبول والنفاء .

أما مأساتي الخاصة فنشأت من الصراع بين عقلي وبين إيماني الزاسخ بالله .

والآن تتابع الوقائع التي أدت إلى المأساة .. كان مكتب (جعفر الزاوي) ملتقى الأصنقاء للقانونيين ، وفي ذلك الملتقى ثم الغزو السياسي لروحته وهو لم يكن مقطوع الصلة بالسياسة ، ففي بيت جده كان الصحاب من رجال السياسة يمجذون الصفوة التي يجب أن تحكم لخير الصفوة والزراع والوطن وكان الحديث يدور حول الدستور لا باعتبارها أساس الحكم للشعب ، ولكن باعتباره وثيقة تمنحهم شرعية الحكم ، وتؤكد ذاتهم في مواجهة الحاكم ، وكان الميدان لا يشغله إلا الحاكم والصفوة .. ولقد مال في تلك الأيام لهم ، غير أن لياما مثيرة مرت تعالى فيها اسم الشعب حتى ملأ الفضاة وتنفقت أمواج المظاهرات من اللغواء كالطوفان فراقبها من السطح بهزول وسرور .

ولقد اسعرت في حجرة مكتبه أفكار الليبرالية والاشتراكية والشيوعية والفرنضوية والسلفية الدينية والفاشية .

وكان أبرز الصحاب هو (سعيد بكير) وقد لعب أخطر الأدوار في حياته وذات يوم تصده . من أنت؟ وأغربه هذا السؤال في حيرة أدت به إلى التفكير في موقفه السياسي .. وأدرك أن السياسة هي الحياة وخطر له أنه سيكون صاحب رسالة ، فقد أدرك أوجه شبه بين حياة النبي وحياته (فقد توفي والذي وأنا دون الوعي وتوفيت أمي وأنا لم أكن أجاوز الخامسة من

عمرى فتكلمني جدى ثم تصورت خروجي من قصر جدى نوعا من الهجرة) .

ويبدأ يدرس ويتناقش مع (سعيد بكير) وقرآن يسجل أفكاره على الورق وطبع أفكاره في كتاب - (عرض تاريخا موجزا للمذاهب السياسية والاجتماعية من الإقطاع حتى الشيوعية ، ثم عرض مشروعه الذي يقوم على أسس ثلاثة ، أساس فلسفي ، مذهب اجتماعي ، أسلوب في الحكم ، أما الأساس الفلسفي فمفترك لاجتهاد المريد ، له أن يخلق المادية أو الروحية أو حتى الصوفسية ، والأساس الاجتماعي شيوعي في جوهره يقوم على الملكية العامة وإلغاء الملكية الخاصة والوريث ، والمساواة الكاملة وإلغاء أي نوع للاستغلال ، وأن يكون مثله الأعلى في التعامل (من كل على قدر طاقته ولكل على قدر حاجته) أما أسلوب الحكم فديموقراطي يقوم على تعدد الأحزاب وفصل السلطات وضمان كافة الحريات ، عدا حرية الملكية والقيم الإنسانية ، وبصفة عامة يمكن أن نقول إن نظامه هو الوريث الشرعي للإسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية) .

وفجع بعد عرض المشروع على (سعيد بكير) بالسخرية ونمته بأنه (سمك لبن تمر هندي) وتلقف أحلام يفتة .. خيال .. جميع مالا يجتمع ، لاشيء ..

وتتطور وتعمد خيوط المأساة (كان سعيد بكير) أشد أسدقائي حماسا ، وتفاعلا مع مصري ، كان محاميا مثيرا راسخا في مادته ، ذا ثقافة واسعة ومقدرة في الجدل والمحاضرة ، وكان ذا طبيعة حادة متماسكة ، شديدة اليقين بما تؤمن به لحد التعصب

الأعمى ، من الذين يعملون كل قوالم في اتجاه واحد ، ولا يترانى عن تحصيل خصمه بكل الوسائل البلاغية والمدارات القريبة التي تثير نائرة من يحترم العقل ويقدمه على .

□ ولقد لحت في عيني (هدى) إعجابا واستلاما لجذلة السياسى العيف .

□ وأوحى له صديقه (محمد شكرى) بالشك وأعلن أنه لا يقى في (سعيد بكير) فى الوقت نفسه ظل يراقب ويحترق من شدة الانتباه والقلق (وكان يهكم في الحديث معها فتهكمك معه ويوضح في أن أسلوبه في الحوار يعجبها ويبعث فيها حيوية دافئة وأنها تبدو فى شوق دائم إلى المزيد منه) .

□ وتقع الأسأسة عندما ينقد في سخرية (سعيد بكير) المشروع الفكرى لجعفر الراوى ويتحول النقاش إلى اشتباك بالأيدى ينتهى بقتل جعفر الراوى لسعيد بكير ، وبالتالي يسجن جعفر الراوى فقد صور الحادث على أنه صراع بين شيوعيين ، وواصل فى السجن الجهاد داعيا لمذهبه الجديد ، وقول بالسخرية من الجميع .

□ ويخرج من السجن ضعيف البصر مصاباً بأمراض شتى .. يبحث عن معالم الماضى ، فهذى ماتت ، ومحمد شكرى فى رحلة إلى شمال إفريقيا ، وذهب إلى عشق الترجمان ولكنه لم يجد لها أثراً لقد أجتاحها العمران فحسولت إلى حى ويستمان ومحطة بنزى واختفى أبناء مروانة وأبناء هدى وتركهم بلا إزعاج ، وتحول قصر جده إلى خرابه يحيطها جدار شاقق .

□ لقد تخلصت حياته عن خواء ووحدته وصعلة وتسلل إلى صطورك متحول ، أغادر خرابة الراوى لأهم على وجهى فى الطرقات ، من مرجوش إلى

الخرنفس إلى الحساسين إلى خان جعفر ، فى كل مكان لى ذكرى ونجوى ، وفى الحلمية ذكريات ، وفى ميدان باب الخلق يخفق قلبى ، وفى كل مكان أدهو دعوة صريحة إلى مذهبي ، أدهو البشرية إلى إنقاذ نفسها .

□ لقد تعدنا اجزاء مقاطع من الرواية مثقلة بالفكر الفلسفى لأنها غير قابلة للتلخيص ، فهى تقبذنا فى بناء مفهوم ونسق فكرى عن مدى رحابة وعمق وفراء أفق نجيب محفوظ فى رؤيته لتراخيدي الصراع الإنسانى ومقارنته ذات الخيال المأثله الذى يغلر بالحواء كل ما عرفته البشرية من نظم ومذاهب وتجارب حياة ، ينظمها عالم الأسطورة ونسق الفكر الدينى وقداسته ومخائلكه لتقديم تفسير للكون والحياة .. ثم سحر وغموض وألغيب ومثل وصور عالم الفن والتخيل ومخاطبة الوجدان .. وأخير عالم اللبيق والإدراك العقلى والسهج العلمى .. كل هذه المراحل من فكر وتاريخ البشرية تُخفّل هنا فى سواى رئيس وحياة وسيرة جعفر الراوى كرمز ومجاز ودلالة للإنسان المعاصر .. غير أنه مقدم فى ثوب وتذكور وملامح وسمات المثقف المصرى العربى وايد ونبت الحياة الشعبية المصرية بترائها وتراكها الحضارى .

□ ونقطلة الانطلاق عدد . نجسب محفوظ - إذن هى الحياة الإنسانية فى شمولها مقدمة فى صوره مصفرة للحياة المصرية التي تذاثرت بطريقة قاسية إلى ذرات متباعدة غير أنه صاغها وشكلها وأحالتها إلى لحظات درامية قصيرة تضح بالحركة الداخلية وتحلل بالأسأسة للملها ، ويخلق عالما ورائيا وسلطة من المشاهد الحية بطريقة درامية وصور فيها تزد بطله للنمرنجى (جعفر الراوى) ضد أساه ، ضد استغراقه فى البلادة ، باختصار

صور الدمار الداخلى والخارجى للشخصية الإنسانية بفعل القوى الاجتماعية التي تمك الحياة فى مصر فى مراحل تاريخية تعاني الثقله واضطراب الانفالات والتحولت .

□ ويغنى أن نشير إلى صياغة مكونات وثقافة رؤى (جعفر الراوى) وأبيه فى أنها تلخص وترمز وتستعيد المكونات الفكرية نفسها لنموذج مثقفى ورواد التنوير فى ثقافتنا الحديثة ، إنها تستعيد ملمح ومسؤرات تذكيرهم الأزهري والرائى والدينى ثم تهازمهم إلى ثقافة الآخر الأوروبية ونقل وتمثل العلوم المصرية وطرح سؤال النهضة والتوفيق بين الدين والعلم والفلسفة ، كما جاء فى مقالات والد جعفر الراوى فى مجلة الفجر وكما جاء فى مشروعه الفكرى .

□ إنها استلهم أسيل لهموم رسالة وعطاء نماذج رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ، وطه حسين ، ومصطفى عبد الرزاق ، وهذا يعنى أصالة إبداع نجيب محفوظ فى فهم أصول وجذور المهمات الفكرية والثقافية التي ورثها من هؤلاء الرواد .. إنه هنا وفى صورة الفن ولغة الرمز يخلدنا ويطرحها على فضاء العالم الروائى فى صورة معاصرة .

□ وأخيرا فإن ما تثيره هذه الرواية الفلسفية الموحية وهى التوافق التام بين الفكرة وتحققها للوصول إلى الأثر الذى الرائع ، ويبدو أن ذلك هو قضية موهبة لا نتيجة مصادفة موفقة ، وهى قضية شهادة وحكمة تشعنا أن المؤلف يسيطر على موضوعه ووسائله وأن أثره الأدبى كامل . ■

نجيب
محفوظ
القلم
والسكين



سوسيولوجية النص وجغرافيته في «أولاد حارتنا»

فا إن حضارية النص تكشف أول ما تكشف عن العناصر الفاعلة والمختارة في فترة تاريخية معينة، وأول ما يعنى صاحبها هو حضور المكان باعتباره البطل الأساس أو القيمة السجارية التي على أساسها يرى منظومه العلاقات التي تبسدي في السلوك الإنساني، بدءاً من الثقافة المادية متمثلة في كيفية مواجهة متطلبات اليوم وطريقة أدائها وانتهاء بالثقافة كتناج عقلي يمكن حركة المجتمع ومتطلباته المادية والروحية معاً. وقد سيطرت «فكرة الخلق» على عدد كبير من المبدعين العرب سواء كانوا شعراء أو قصاصين، باعتبارها المعادل

للموضوعي لخلق وتكوين النص أحياناً أو كأداة لكشف تطور المجتمع حتى اللحظة الراهنة. وكان أمامهم عدد من التصورات سواء المصرية القديمة أو التوراتية أو القرآنية أو التصور الصوفي باتجاهاته المختلفة، إلا أنني أجزم أنهم جميعاً ودرجات متفاوتة وقعوا في التصور الثوراني من حيث بداية الحكاية وتطورها القائم على نفى الشبهة حتى يصلوا إلى تمايز نصوصهم فقط أو تمايز مجتمعهم، ومن هؤلاء: نجيب محفوظ، أدونيس، محمد عفيفي مطر. وقد غلب على إنتاجهم الانحياز للأسطورة على حساب الذاتي والشخصي.

أما الذين لم يدخلوا الإبداع من هذا الباب وبدلوا من الواقع وقرأوه برؤية جديدة تعطلها الحاجات المادية والروحية للحظة الحاضرة منهم كثير مثل يوسف إدريس، سعدى يوسف، أحمد عبيد المعطى حجازي ورواية «أولاد حارتنا» تعالج لما هو أسطوري وتاريخي منذ البداية فالمكان المختار لأحداث الرواية «البيت الكبير» يقع في الخلاء، ولا حياة خارج هذا البيت، وتسيطر هذه المهابة للبيت وصاحبه على أبطال الرواية جميعاً فالأبطال يأخذون قيمتهم من الانتماء له، وهو مقدس من الجميع وإلّاكل يطلب رضاء أورضى الأقدنى ناظر الوقت.

أما أبطال الرواية سواء الجبلوى أو جبل أو رفاعة أو قاسم أو عرفة، فقد ظهر حول نشأتهم ومولدهم وتحركاتهم طقوس احتفالية تسمى للأسطوري أكثر من انصائها للواقع. أما بناء الرواية فقد قام منذ البداية على الصراع الدائم حول «رأس المال» وتوزيعه والطريقة المثلى لتحقيق الرفاهية الإنسانية لأبناء الحارة. فهناك دائماً طرفان: طرف يرى أحقية أبناء الحارة جميعهم في رأس المال دون النظر إلى مكانهم الاجتماعية ويمثله أدهم - جبل - قاسم - رفاعة - عرفة، وإن اختلفت الطرق في تحقيق ذلك فيما بينهم. وطرف آخر يمثل ناظر الوقت والقوت الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق في «رأس المال»، أما بقية الحارة فإنهم يؤدون أدواراً ثانوية وخدمية في هذا المكان.

إن هذا الصراع بين الطرفين يتغير ويتطور بتطور المجتمع والأحداث والأشخاص والأبطال بما تحمل من رؤى وقياعات.

وقد ظهر هذا الصراع في أبسط أشكاله بين «إدريس» و«أدهم» أولاد الجبلوى. فقد وهب الجبلوى لابنه أدهم دين بقية إخوته إدارة الوقت لقبولاً جميعاً لضرورات اقتصادية إلا «إدريس» فقد رفض هذا الفعل. وكان شكل الصراع بين أدهم وإدريس بسيطاً وهو استخذم

فتحي عبد الله

وتلعب دوراً يتناسب مع تطور تلك الحقبة. وكان أول أطوار المعرفة السحر. وقد استخدمه الإنسان للسيطرة على الطبيعة والحيوانات. ومن هنا كان «جبل»، هو الساحر الأول. الذي أدرك مهمة المعرفة في الصراع. وبها انتصر على الأعدى ناظر للوقف والفتوات وسيطر على رأس المال. وإن انحصر دوره في مجتمعه فقط دون بقية الحارة.

ومع تطور مجتمع الحارة وكثرة الأبناء للمادية والدخول في مكنية دورة العمل وتهميش غير العاملين وغير القادرين بل وتهميش أصحاب الأعمال الخدمية وكان لابد من اكتشاف معادل زوحي وهو إقامة العدل بدون قوة وهذا ظهر الفصل الماسم بين الروح والجسد بين الصورة والذات، فجاءت شخصية «رفاعة» المزوجة الشكل فهر شخصية تجمع بين الإلونة والذكورة؛ فهر يمارس أعمال النساء مثل إقامة «الزائر» ويقبل أن يتزوج بعاهرة لا يمارس معها الجنس مطلقاً، ويمارس أعمال الرجال مثل النجارة مع أبيه. وكان مشروع الإنسان هو تطهير الجسد من للشياطين أو العفاريت حتى يستطيع أن يقيم مملكة الروح التي تتم بالمساعدة الدائمة، ولهذا لم يشغل نفسه بالوقف أى رأس المال وإنما شغل نفسه بالوقف (الروح) المطلقة. وعندما قرر أن يهرب إلى الجبل قتله الأعدى والفتوات. إلا أن أتباع

العاملين ويمش ولا عمل له إلا «الفتوة». ومع تطور مجتمع الحارة واحتكاك الصائلات عن طريق العمل والتنافس فيه كان لابد من سلطة تصد هذه العلامات وظهرت في شكل الفتوة، وأخذوا يمارسون أفعالهم بالاتفاق مع صاحب رأس المال (ناظر الوقف)، وعندما لم تقبل الحارة «أن حمدان» هذه الأفعال تجمهروا أمام منزل للناظر يطالبون بمقابلته وعندما لم يسمحوا لهم دفعوا الباب ودخلوا ليقتلوا مطالبهم إلا أن ناظر الوقف رفض ذلك ومارس سلطته المتمثلة في الفتوات لإخضاعهم بالحصار الاقتصادي الذي خرقه دعيب وأدركه الفتوة «قدورة» وفي حوار بينهم أمام جبل يستند دعيب بـ «جبل» ابن آل حمدان وزيب ناظر الوقف فيضرب «جبل» الفتوة فيسقط ميتاً، وأمام الاختيار الصعب بين الأهل ممثلين في آل حمدان والمال ممثلاً في ناظر الوقف ينجح إلى أهله من الفقراء. ويدير رحلة للهروب. وفي السوق يتعرف على بنتين من خلال عمل إنساني على أثره صار صديقاً على أبيهما البلقيطى الماوى، وأحب ابنته الصغرى وتزوج منها وعمل مع البلقيطى الحاروى وطم منه السحر. وعندما عاد إلى حارته عمل ساحراً يخرج للعاثيين من المنازل.

ومع كثرة المعمران واختلاف المصالح واحتدام الصراع لابد للمعرفة أن تتقدم

التدبوع القائمة على التعاطف الأخرى، حيث ربط أدهم في دخول خلوة أبيه الجبلوى والبحث عن الوصية ومعرفة نصيب كل منهم وعندما اكتشف الجبلوى هذا طرد أدهم. فأقام كوخاً كما فعل إدريس من قبل وطمح أن يعمل بالمال للخيار على عرية «كارو». وقد مارس إدريس على أدهم عفاً وعدواناً دالين واستهزاء بعمله خاصة وأنه كان دائماً ما يعلم بالجولوس في حديقة البيت الكبير وسامع الغناء وتشريد الطيور. وعندما أنجب أدهم: «همام» و«قدري» وأنجب إدريس: «هده» اختار الجبلوى حفيده «همام» للإشراف على الوقف (رأس المال) وقد تردد همام في القبول ليستشير والده. وقد لاقى هذا الاختيار ردود أفعال غامضة من أخيه أدهم. رحمه إدريس مما دفع أخيه إلى قتله وتزوج قدري من هده وأنجب منها أبناء الحارة جميعاً.

وفي المرحلة التالية من الصراع حول «رأس المال» اختفى صاحب المال في بيته الكبير وازدحمت الحارة بالبشر بكل صنوفهم وهنا ظهر أول شكل للملطة ومبرراتها المحصورة في القوة البدنية فيقول الروائي: (وما أن يجد شاب في نفسه جرأة أو في عضلاته قوة حتى يندفع إلى التجرش بالأميين والاعتداء على المساكين فيفرض نفسه قوة على من أحياء الحارة، يأخذ الإتاوات من



نجيب محفوظ القلم والسكين

رفاعة استخدموا القوة وانتصروا على الأفندي والقوات واختلقوا فيما بينهم على طريقة رفاعة.

وعندما يتطور المجتمع في حلقة من حلقاته تغير أنماط السلوك وآليات التفكير وتتغير كذلك المشاعر وكيفية التعبير عنها ويظهر هذا مع قاسم، الذي دفعه عمه للعمل مبكراً فعرّف أهمية العمل في تكوين الشخصية المعدلة خاصة وأن قاسم من الطبقات الدنيا من الجراييع، أفقر حتى في الحارة. ثم مارس مهنة الرعي التي تساعد على التأمل والخيال والاعتماد على النفس. وعندما تزوج قاسم من قمر، انتقل إلى الطبقة المسيطرة لأن زوجته كانت من ملائكة التجار وقريبة لزوجة الأفندي ناظر الوقف وقريبة للفتوة «سوارس». مما أعطاه فرصة كبيرة للذهاب إلى الجبل وسماع خادم الزواف وتنفيذ وصيته. إلا أن المقربين منه كعمه وصهره نصموه بالانصراف عن هذا التفكير. إلا أنه أعد

ناديا رياضيا بمنزله لتدشيط القوة البدنية له ولأصحابه حتى لا تتكرر تجربة رفاعة ومع ذلك أدرك أن الظروف التاريخية لم تكن مواتية لحسم هذا الصراع لصالحه. فأقام مجتمع القاسمين في الجبل بعيداً عن الحارة. وعندما أملاك مبررات صراعه دخله وانتصر على أهله الحارة وسيطر على الوقف وانضم له الجبليون والرفاعيون والقاسميون. وقد كانت تجربته لأمل الحارة جميعاً أما «عرفة» فهو الشخصية التي لا تنتمي لجغرافيا بعيداً وإن كانت أمه من أهل الحارة. فهر لم يعرف له أباً، وجاء الحارة غريباً، يحمل في مخيلته وتصوره القضاء على كافة أشكال الصراعات الاجتماعية والاقتصادية الموجودة بالحارة لتحلها وعدم مناسبتها للوقت الراهن. فهو لم يقنص «البيت الكبير» ولا الوقف، فهو محارز للطمع ويقوم بعمل التجارب المطمئن ويقوم بتدوين تلك التجارب، هو وأخوه وتشاركهم زوجته. وعندما تتجلى كشوفاته وأفعاله في الحارة يتم تدجينه لصالح السلطة أي الوقف والفكرات وعندما أراد الخروج أعدم هو وزوجته وهرب أخوه.

ومن خلال هذا الصراع بنى الروائي نجيب محفوظ روايته «أولاد حارتنا» ومن أهم سماتها الجمالية ما يلي:-

١ - استخدام «الحوار» في كل الفصول بطريقة إبداعية عالية، استطاع من خلاله تطوير الصراع، وقد حل الحوار في هذه الأجزاء محل السرد وسيطرة لغة

الحوار القائمة على التكليف والإشارة دون استدعاءات لأحداث وأشخاص.

٢ - إن آليات السرد في هذه الرواية كان مزيجاً من السرد اللغوي الذي سيطر في مناطق الوصف.

٣ - غياب الشخصية الرئيسية في الرواية وحضور المكان «البيت الكبير» أو الفكرة في أشكالها المتطورة من خلال الشخصيات ومن هنا يحدث عدم انضباط روائي لبعض الأبطال كشخصية رفاعة فهي قريبة من الشخصية الفانتازية أكثر منها للشخصية الروائية.

٤ - اعتماد الرواية على الأساطير القديمة فقط أفقدها الانحداب من الواقع الإنساني المعاش ومن هنا وقعت الرواية كثيراً في التجريد سواء تجريد الشخصية أو تجريد المعنى أو تجريد الحدث. والأشخاص والأحداث والمعاني كلها مجرد رموز تنتمي لسياق فلسفي سابق عليها ولم يستطع إلا إقامة عالم مواز بشكل جديد.

إن هذه الكتابة تصنع المبدعين العرب أمام اختبار حقيقي لمعرفة تاريخيتهم المهدورة وجغرافيتهم التي تهدر كل يوم، هذا على مستوى وعلى المستوى الآخر فهي تمثل دعوة للتحرر من رتبة الإبداع القريب والانضباط في الأشكال السائدة. والدعوة الدائمة للبحث عن أنساق كبرى حتى ولو كانت تخص أشياء صغيرة يتحرك المبدع من خلالها. ■

الفكر والغايات

سيد قطب .. معالم في طريق القتل

﴿١﴾ سيد قطب .. معالم في طريق القتل، شريف يونس. ٢٠٠٠ (١) الخلفية التاريخية السياسية والأيدولوجية. ١١٦ (٢) بنية الفكر القطبي: أيديولوجية الإنكشارية الإسلامية. ١٢٠ (٣) نظريات التكفير والعصب المؤمنة.

يمارس خليطاً من عمليات القبط والانتقام، حائراً بين القانون والعرف في تحديد مفهوم «هبة الدولة».

... في الوقت الذي انتشرت فيه الكتب والصحف والشرائح وأشرطة التسجيل، لتعيد صبغ العقليّة العامة بروح دينية - حقوقيّة مسرفة في طابعها الدوجمائي، فتهدم الأوضاع الاجتماعيّة بحشود من القراء والمستمعين - يتحول بعضهم إلى كتاب فيما بعد - النازحين من الريف الضيق الإكانيات إلى المدينة المختلطة الفقيرة، بمعدلات جد كبيرة^(٤)، أسفرت عن نمو سرطاني للأحياء التي سميت عشوائيّة، دون أي دور تخطيطي أو خدمي أو ترميمي فيها، وبالتالي فقدت السيطرة عليها، في ظروف تميزت بزيادة معدلات البطالة والبطالة المقنعة ذات الأجور الرمزية، خصوصاً بين المتعلمين من حملة الشهادات المتوسطة والعليا^(٥). وذلك كله في زمن مضطرب سياسياً على المستوى المحلي والدولي، شهد تحولات ملموسة في الشعارات والتوجهات وعلى الأخص في السياسة الخارجيّة^(٦)، شديدة الارتباط بمسألة الهوية القوميّة، وشديدة التأثير على مجمل الوضع الداخلي من جراء الاختلال المزمن في البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والحقاقيّة للمجتمع، والذي يعرف باسم التخلف - التبعيّة.

وفوق هذا البحر المتلاطم الأمواج تطفو دولة تحاول إحكام السيطرة على أموالها،

إن أي إنسان لا يعدو أن يكون إنساناً ووسائله لا طائل من ورائها إن لم يكن الرأي العام مؤيداً لها... هل تنظرون أن لوثر هو الذي أتى بالإصلاح؟ كلا، إن الرأي العام هو الذي هب ضد الباباوات..

نابليون - سانت هيلانة ١٨١٧.

مبنية على تصورات بعينها لمفهوم الإسلام، وتنتظر اللحظة المناسبة للانتقال إلى الفعل السياسي المباشر.

وقد نسب إلى سيد قطب وفكره المسؤولية عن هذا الطوفان من الجماعات الإسلامية التي تولد كل يوم. والحال أن الظاهرة أوسع نطاقاً وأعمق من أن تنسب إلى فرد أو فكر أو كتاب.

ففي الوقت ذاته كان الإخوان المسلمون، يستعيدون نشاطهم بخطى وثيدة، متخلصين من تراث «النظام الخاص، متمتعين أحياناً بدعم غير مباشر من جانب نظام السادات، ومحققين نجاحات مؤثرة في عدد من المواقع النقابية والأنشطة الخدمية والاقتصاديّة^(٧)! هذا بينما كان النظام القائم ذاته يسعى جامداً للحاق بالمدى الذي يجتاح البلاد، بعد أن أصيبت الأيديولوجية الناصرية بتآكل ذاتي، وانحصر هذا المد داخل أطر الشرعية القائمة، ونزع الفول الانفجاري للإسلام السياسي لدى أنشأ السادات مستعدياً أيضاً بجهاز أمني ضخم كان

في عام ١٩٦٥ ألقت المباحث الجنائية العسكرية القبض على التنظيم الإخواني الذي رأسه سيد قطب^(٨)، وفي عام ١٩٧٤ قام تنظيم مسلح آخر بمحاولة هزيمة لقلب نظام الحكم، فيما عرف بقضية «الفنية العسكرية»، وفي عام ١٩٧٧ ألقي القبض على تنظيم أكبر (حتى لمدة طويلة بإعضاء البصر عن نشاطاته) لاغتياله الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق، وقد عرف هذا التنظيم إعلامياً بتنظيم «التكفير والهجرة». وفي عام ١٩٨١ ألقي القبض على أعضاء تنظيم الجهاد المسلح، بعد نجاحه في اغتيال الرئيس أنور السادات وسط جيشه، وما تلا ذلك من محاولته إطلاق شرارة ثورة شعبية إسلامية عن طريق الاستيلاء على السلطة المحلية في أسبوط^(٩) وتوالى الهجمات المسلحة لتنظيمات إسلامية مختلفة على أهداف سياسية أو مدنية إلى وقتنا هذا، جنباً إلى جنب مع تكوين تنظيمات أخرى تمارس نوعاً من العزلة وتقيم لنفسها حياة اجتماعية منفصلة،

معالم فى طريق القتل

شريف يونس

الأولى فى هذا المشروع هو إلقاء حجر كبير - تلك الأيديولوجية القطبية - فى هذا البحر، ليصنع بأمواله الخاصة معالم وضع جديد.

ومن داخل العالم غير الرسمى الرابع، الذى نقره تناقضات المجتمع، تتجمع حقائق وموجات من المقاتلين، تندفع واحدة إثر الأخرى، لتحاول تحقيق هذا المشروع الطوبى (الخيالى)؛ الدولة المثالية، بالعمل على قلب النظام أو انتزاع أطرافه على حد سواء.

وفى خضم هذا الصراع، سوف يصبح سيد قطب وتاريخه وكره أحد بؤر المعركة الأيديولوجية حول الإسلام السياسى، والتى أصبحت بؤرة الصراع الفكرى فى مصر، ومجمل العالم العربى والإسلامى.

ويعيدنا عن المبالغة فى دور الفرد، ودور الفكر فى التاريخ، سوف تسعى هذه الدراسة إلى تتبع انتشار أمواج الفكر القطبى وتشرح بنائه السطحي النظرى وما ثار حوله من خلاف فكرى ذى طابع سياسى - فقهي داخل تيار الإسلام السياسى، دون إغراق فى مسائل للفقه التى لا تدعى العلم بها، وتبميز أثر هذا الفكر فى تفاعل خيطوط هذا الخلاف، وتمايز أطرافه الفاعلة وعلاقاتها بالأطروحة القطبية. ■



وكان سيد قطب - فى المقابل - يعد جمهوره بدولة قمعية، بل بدولة كلية الجبروت، كلية التدخل، مؤكداً قدرتها على أن تلجح فى لحام مفاصل المجتمع المنفككة، وتجسده وحدته المفروضة فرضاً فى شخصها، والسيطرة على بحره متلاطم الأمواج، وتحويله إلى هارمونية كاملة تتجاذب الأعداء اجتياحاً، والخطورة

داعية المجتمع إلى «تجنب الفتنة»، متشبعة بمقولة الدولة الأبوية التى تسعى لحفظ التوازنات الاجتماعية بإمكانياتها الاقتصادية، وعلوثة فى الوقت ذاته بما تملكه من تركيزات القوة المسلحة، وقدرتها على إلزام المجتمع بإظهار الاقتناع «بالمصالح العام».



الخلفية التاريخية السياسية والأيديولوجية

السجن عن طريق أخته حميدة قطب للحصول على مزيد من التوجيهات، فيوافق سيد قطب على إطلاعهم على مخطوط «المعالم» ويرشدهم إلى الرجوع إلى الطبعة المعدلة من «الظلال»^(١٢).

وتؤدي عمليات الترحيل والعزل المتتالية التي تقوم بها إدارات السجن إلى تجميع الشباب المعارض للنظام، مفصولاً عن قيادة الإخوان في سجن القناطر الخيرية^(١٣)، ليقام لسيد قطب الاتصال بمن يجري ترحيله منهم للعلاج في مصلحة سجن طرة التي يقضي العقوبة بها. ومع إلغاء منطقة القناطر العلاجية في السجون، يتزايد توافد الشباب على سيد قطب^(١٤)، ويبدأون في التعرف على الاستراتيجيات الجديدة^(١٥). وبحلول عام ١٩٦٤ كانت قد تكونت مجموعة من قادة هؤلاء الشباب تدعو للفكر القطبي، نهجت في اجتذاب غالبية مسجونى القناطر الشباب^(١٦).

وبعد الإفراج عنه، وفي فبراير أو مارس ١٩٦٥، يستدعى سيد قطب الطوخي محمد طه رئيس مجموعة القناطر، وقد أفرج عنهم بدورهم،

القوات التي تربطه بمجموعات الإخوان داخل السجن وخارجه، وخارج البلاد. فعن طريق أسرته، استطاع سيد قطب توصيل أوراق تحوى أفكاره، كما وردت في «المعالم»، إلى الإخوان في سجن الواحات^(١٨)، كما أرسل أوراقاً إلى المرشد العام^(١٩)، تتضمن شرحاً لمفهوم الحاكمية وتحليلاً سياسياً للنظام بوصفه نظاماً عميلاً للمخابرات الأمريكية، ودور جماعة الإخوان بوصفها الجماعة المسلمة المنوط بها إحياء الإسلام، وبرنامجاً دراسياً وعبادياً مدته سنة ونصف^(٢٠) وعن طريق إسماعيل الهضيبي وصلت هذه الأوراق عام ١٩٦٣ إلى اثنين من قادة تنظيم سرى ناشئ للإخوان خارج السجن^(٢١) - سيقرئ سيد قطب قيادته بعد الإفراج عنه - فيطلب أحدهما من زئيب الغزالى الاتصال بسيد قطب في

ق منذ أن بدأ سيد قطب في نشر أفكاره، أثارت هذه الأفكار خلافاً شديداً داخل صفوف الإخوان، الممثلين الوحيدين لتيار الإسلام السياسى آنذاك، ويتطلب فهم ذلك الأثر، تتبع مراحل الخلاف بالإضافة إلى فهم الظروف الفكرية والسياسية التي تبلور فيها الفكر القطبى. وهو ما نعرض له في هذا الجزء من الدراسة

يبدأ الفكر السياسى القطبى فى ممارسة تأثيره على ساحة الإسلام السياسى، منذ أن نجح سيد قطب فى بلورته داخل السجون، فبالإضافة إلى نشر كتاباته علناً، الأمر الذى أتاح دخولها حتى إلى داخل السجون^(٢٢)، سعى سيد قطب لتوصيل أفكاره على نحو أكثر وضوحاً ومباشرة من خلال عدد من

ويستعرض معه أسماءهم ومستوى ثقافة كل منهم ودرجة صلابته، يخرض تنظيمهم فيما بعد في أسر دراسية^(١٧) - وهو مشروع لم يتسن له أن يحقق.

ولا يتروك سيد قطب في الاستفادة من كل فرصة أتاحت له لتوصيل أفكاره إلى التنظيمات الإخوانية في الدول العربية الأخرى، ومحاولة توجيهها لكرها سياسيا، داعيا إياهم إلى المعركة على دراسة أفكاره وتربية الأفراد على أساسها والاستئناس عن الدخول في تصالفات أو أعمال سياسية مباشرة^(١٨). وبصفة خاصة نجح سيد قطب في الأملكتان إلى قبل إخوان العراق لأفكاره مبدئيا، فأرسل لهم برنامجا دراسيا^(١٩)، كما اتصل عن طريق أحد الليبيين بعصام العطار، القيادي البارز لإخوان سوريا^(٢٠).

غير أن العمل الرئيسي الذي قام به سيد قطب بعد الإفراج عنه، كان توليه توجيه - ثم رئاسة - تنظيم سرى إخواني، استطاع خلال أربع سنوات (١٩٦١ - ١٩٦٤) أن يجند أكثر من مائتي شخص^(٢١)، أغلبهم من الشباب. فقد بدأ التنظيم الاتصال به في ويبرو ١٩٦٤^(٢٢)، وتولى قيادتهم تنظيميا في أوائل عام ١٩٦٥^(٢٣)، بعد أن أخبرهم بموافقة المرشد العام على توليه القيادة^(٢٤).

١ - نشاط

انشقاقات:

وفيما بعد - في التحقيقات - أكد قطب - متطابقا في ذلك مع أقوال المرشد العام - أنه لم يذكر للهضبي سوى أنه يعلى دروسا دينية على أفكار كتابه الأشهر «معالم في الطريق» دون إشارة صريحة إلى وجود تنظيم^(٢٥). ويرد ذلك بأنه «يعرف عن اتجاه الهضبي أنه لا يريد أن يكون له دور إيجابى في

الظروف الحاضرة».. «وأنا اعتبرت إن ده (موافقة على الدروس) إذن ضمنى في حدود ما أعلمه من موقفه»^(٢٦).

والواقع أن قيمة هذا «الإذن الضمني» - إذا كان كذلك حقا - لم تمتد كونه نكأة لخطي مجمل الإرشاد، وهى خطة اقتبعها سيد قطب منذ بدأ نشاطه الدعائى فى السجن، الذى أثار تخوفات واعتراضات أعضاء مكتب الإرشاد بسبب ما تسبب فيه من خلاف داخل صفوف الإخوان فى السجن إلى حد مقاطعة معارضى فكر سيد قطب ومؤيديه لبعضهم البعض فى سجن القطار^(٢٧) فى مواجهة الهجوم الذى شنه أعضاء مكتب الإرشاد على فكر سيد قطب^(٢٨) وعلى شخصه، وللتدريج الدائم بافتقاره إلى أية سلطة رسمية داخل الجماعة^(٢٩)، سعى سيد قطب إلى الحصول على موافقة المرشد العام على تداول أفكاره داخل الجماعة، فأرسل إليه أخيه حميدة قطب، الذى توسعت فى إقناع المرشد^(٣٠). كما حرص سيد قطب على جذب التعرض إلى أية أمور تنظيمية خاصة بالجماعة^(٣١)، ومع احتدام المناقشات داخل السجن حول أفكاره، تهرب سيد قطب من مناقشة هذه الأفكار مع من التقوا به بمصحة طرة من أعضاء مكتب الإرشاد^(٣٢).

وبعد الإفراج عنه، واجه سيد قطب مشكلة معارضة قادة الإخوان للتنظيم الذى تشكل خارج السجن، وهى معارضة وصلت إلى حد التهديد بإبلاغ المباحث عن التنظيم^(٣٣)، فما كان من سيد قطب، حين واجهه فريد عبد الخالق بالمشكلة إلا أن أوحى إليه بأنه مقتنع بضرر التنظيم بالنسبة لصركة الإخوان^(٣٤)، وأبلغه أن المجموعة أنهت نشاطها^(٣٥). كذلك فإن نشاطه فى الاتصال بالإخوان خارج مصر لم يكن شرعيا، فحين بلغ الأمر مسامح فريد

عبد الخالق، المختص بهذه الاتصالات، شعر بوجود «لزوجة» غير مريحة^(٣٦).

وفى جميع هذه التصرفات كان سيد قطب يستند إلى وضعه برصه رئيس قسم نشر الدعوة، ومع أن هذا المنصب لا يبرر تغيير فكر الإخوان، الذى هو مسألة تتخبط مهمات الدعوة، فقد كان نكأة مناسبة لنشاط يفتص فى نهاية الأمر بالدعوة والفكر.

والواقع أن خطة سيد قطب كان من الطبيعي أن تؤدي إلى حدوث انشقاق داخل الجماعة.. غير أنه لم يكن على وعى تام بهذا، وإنما كانت خطته ترمى إلى إحداث انقلاب داخلى فى اتجاه الجماعة: «بهذه المجموعة التى أنا مشكها وبمجموعة القطار وبالدعوة التى كنت بادئها لهم والتربية التى باربها لهم على المدى الطويل ستكون قاعدة جديدة لاتجاه الجماعة عندما تسلم الفرصة لظهور علانية»^(٣٧)، آملا أن يتغلب «منهج المكالم للحركة الإسلامية» فى النهاية، ويصبح هو الفكر السائد فى الجماعة^(٣٨).

وإذا كان سيد قطب يعتبر الهضبي «أنه لا زال له وضعه كمرشد للجماعة»^(٣٩) فإن وجود الجماعة «فى حالة وجود محمد» - ممزقة من الناحية التنظيمية، كان يسمح - من وجهة نظره - لكل من يملك استجماع جانب فيها، وخصوصا من ناحية الثقافة والتربية بأن يزاول ذلك، «باجتهاده إلى حين أن يوجد للجماعة وجود قسوى»^(٤٠). وفى إطار هذا الفهم، تصبح موافقة المرشد مجرد مسألة تكتيكية، الفرض منها فتح الباب لحرية الحركة داخل الجماعة، خصوصا أن مسألة التنظيم، لم تكن مجرد مسألة ثقافة وتربية بل إعداد كادر تنظيمى متميز كحد أدنى.

أما بالنسبة لأعضاء مكتب الإرشاد، فكانوا في نظر سيد قطب من الراغبين في عدم التحرك ضد النظام^(٤١)، الخائفين على مراكزهم القبائية داخل الجماعة في إطار هذه الخطوة^(٤٢)، وبصفة خاصة، رافضين لأية حركة منظمة من الشباب، قد تهدد كلا من الهدنة مع النظام، وسلطتهم التنظيمية، على غرار مخاوفهم السابقة مع النظام الخاص، قبل ١٩٥٤^(٤٣).

غير أن تطور الأحوال لم يكن سيد قطب من استكمال خطته لتحويل الجماعة من للدخل تدريجيا بفرض إمكان نجاحها أصلا. ومع استئثار قرب التعرض لضرية أمنية للتنظيم من جانب النظام، يفرق سيد قطب بنوضوح بين ضرية مرجحة إلى للتنظيم الذي يقوده، تستدعي ردا حاسما مسلحا، وبين ضرية عامة ضد الإخوان لاتصال غير الأعضاء القدامي المصروفين سلفا للمباحث، بما فيها من هوائيه. فخطيماته في تلك الحالة الأخيرة: «لاتورطوا أنفسكم»، «هذا يصحب الإخوان ضمنا في رعي سيد قطب فريقين أولهما فريقه الخاص الذي تجمع أعضائه روابط من الولاء والعقيدة تختلف عن الرابطة التي تربطهم ببقية الإخوان، وتصلي لأهمهم أولوية بالنسبة لباقي الإخوان.

وواقع الأمر أن سيد قطب كان يدرك منذ البداية وجود فوارق أساسية بين رؤيته السياسية وبين اتجاه الجماعة. فرغم أنه في اتجاهه إلى «تربية الفرد المسلم، وتصريحه بفرض عمليات النظام الخاص، قبل ١٩٥٤^(٤٥)، كان يبدو كما لو كان يلتقي مع انتقادات أكثر العناصر اعتدالا داخل صفوف الإخوان. فإن هذا الاتجاه لم يكن يعبر في الحقيقة إلا عن رؤيته لطبيعة المرحلة التي يمر بها تكوين العصبية المؤمنة، المفترضة، التي تستدعي، «عدم إضاعة الوقت في

فرض التشريع الإسلامي بالقوة»^(٤٦). قبل تكوين هذه العصبية على أساس مفاهيم لتفاصيل المجتمع فيما بعد مفاهيمه تجزئية. ومثل هذا التصور الراديكالي لا بد وأن يرفض اشتراك الإخوان في الانتخابات^(٤٧)، وأن يرى تركيز الجهود على إسقاط الملك، وهذا لم يسفر إلا عن «عهد منسحق عليهم (الإخوان) أكثر»^(٤٨). وبصفة عامة، فالنشاطات السياسية «الدنيوية» من قبيل محاربة معاهدة أو اتفاقية أو اتجاه سياسي أو حزب، أو حتى مطالبات الحكومة بتطبيق الشريعة مرفوضة. عند سيد قطب على أساس «المجتمعات ذاتها بجملتها قد بدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية»^(٤٩) ومن هنا فالمطلوب هو هدم النظام من القواعد من طريق تكوين العصبية المؤمنة لا المزاحمة على النفوذ فيه.

ومع ذلك يظل حسن الهمأ بالنسبة لسيد قطب رائدا. ويبدو أن سيد قطب قد فسر نشاطات الهمأ الغامضة في تحولاتها بأنها تتبع خطته هو الحركية. وإذا كانت الجماعة محرفة في نشاطها السياسي، فإنما يرجع ذلك عند سيد قطب إلى فشل قيادتها في «إكمال الطريق الذي وضعه الأستاذ الهمأ»^(٥٠).

ويتيح تصوير الأمور على هذا النحو لسيد قطب أن يرى نفسه الوريث الحقيقي لزعم التنظيم ومؤسسه، ويبيع له، نظريا ونفسيا، «مناورة على للتيارات القاسية داخل الجماعة سعيًا لاستكمال الطريق الصحيح».

٢ - بين الدعوة

والعنف المسلح:

وأيا كانت درجة رعي سيد قطب بطبيعة نشاطه الانشقاقية، فلا شك أن التنظيم الذي قاده كان الأداة الأولى لتحقيق هدفه، والتمل الأكثر كثفا لطبيعة

التحول الذي كان يولم إحداثه داخل «الإسلام السياسي، ووفقا لشهادة قادة التنظيم، فقد كان من أثر احتكاك التنظيم بفكر سيد قطب، قبل الإفراج عنه وبعدة، هو تغير اتجاه حركة التنظيم من السعي لتنظيم اغتيالات لقادة النظام إلى «تربية صف مسلم، تقيم مجتمعا إسلاميا أولا، ثم يصل إلى الحكم»^(٥١) عن طريق برنامج دعائي تربوي «طويل المدى ومتروك فيه الزمن بلا حساب»، يدعى سيد قطب في التحقيق أنه يهدف إلى التوصل إلى تكوين جيل معلم أو على الأقل قاعدة واسعة يمكن أن يقوم عليها النظام الإسلامي»^(٥٢). غير أن الخطوة كانت تقوم في الحقيقة على بناء تنظيم عقائدي انقلابي، يدخل بعد استكمال نموه في طور الدعوة الجهرية، التي تؤدي إلى مواجهة شاملة مع الدولة والمجتمع القائلين، تصل إلى درجة المواجهة المسلحة في المستقبل بفرض بناء الدولة الإسلامية وعلى ذلك فإن دور التنظيم هو أن يكون «وسيلة لتربية أفرادها ليكونوا في مستوى الطليعة المؤمنة المطلوبة»^(٥٣)، الأمر الذي استلزم «تعويل عقلي هذا للتنظيم تدريجيا»^(٥٤)، إلى الاتجاه الجديد.

ويصحب اتجاه «تحويل العقلي» هذا بأكثر قدر في النشرات السرية التي كانت تمر على أعضاء التنظيم^(٥٥) وأهمها «خوطة خطه» الذي كتبه سيد قطب في جزئين، والذي يضع الاستراتيجية العامة للحركة: فيخلص من التوحيد بين الإسلام والحكمية ورصد شمول الجاهلية للعالم كله إلى تعيين مهمة الإخوان بإعادة «إنشاء الإسلام في الأرض»، ليتوصل إلى الفصل الحاسم بين الإخوان والعالم: «إن جماعة الإخوان المسلمين ليست قطاعات من هذا الشعب ولا قطعا من المجتمع العربي أو العالمي وليست من «رعائيا الحكومة المحلية... إنها

«كيورنة، جديدة تنفأ منفصلة عن كل هذه التشكيلات الوطنية أو القومية أو العالمية». ومن ثم قمى بيعة الإخوان لمرشدهم - لاحظ أنه يأخذ البيعة للمرشد - «هأنا نقيم لنا قيادة غير قيادة الشعب وإمارته وأنا نخلع طاعتنا ولأعنا لحكومة هذا الشعب لنسلمها إلى أسيرنا»^(٥٦). وتعدد الفكرة - مرفق الجماعة المسلمة، من النظام بأنه يمثل فى إنكار شرعية الوجود لبدء، مع جواز أداء الضرائب والتوظيف والخدمة فى الجيش على أساس «أحكام الإكراه» - أى مع الرضا القلبي ومحاولة التمسك^(٥٧). ويسمى مجمل هذا المرفق: «المفاصلة الشورية»^(٥٨).

وفى الجزء الثانى من «خبر خطه»، يحدد سيد قطب طبيعة الحركة المارة ضد الإسلام - حسب نظرية المؤامرة العالمية - بأنها تهدف، بعد نجاحها فى إنهاء الخلافة، إلى استبدال عقيدة بقيدة وقيم بقيم، وشعارات بشعارات: الميثاق بدل الإسلام، الاشتراكية بدل العقيدة، القومية العربية بدل الجنسية الإسلامية. «هذه الشعارات، تغريغ لمفاهيم الدين واصطلاحاته وشعاراته فى هذا الدين الجديد الذى يقام. أما الهدف الثانى فهو «دمهر الخامة البشرية التى يمكن أن تحمل عاطفة دينية، وذلك بنشر الفساد الأخلاقى»^(٥٩). ويقتدر سيد قطب فى مواجهة هذه الخطه، من حيث تكوين الفرد المسلم إحداه، كل أخ «بذلك» الوعى العقيدى وذلك الوعى الحركى، بحيث يمكنه الاصطلاح ببيعة الحركة المناسبة فى الظروف التى لا يملك فيها الاتصال المستمر بقيادته^(٦٠) وإضعا بذلك أساس المفهوم العقيدى للتظيمات السرية الإسلامية الذى سيقبل على نطاق واسع فيما بعد.

أما «الوعى العقيدى» فقد تكفل بتحقيقه برنامج دراسى يعتمد بصغة

أساسية على كتب سيد قطب ومحمد قطب وأبو الأعلى المودودى^(٦١)، مقسم إلى ثلاث مراحل، مدة كل منها ستة أشهر، كرسات للرحلة الأولى منها «لدراسة الرحلة المكية» فى سور القرآن وتفسيرها فى الظلال وسيرتها^(٦٢)، فضلا عن كتاب «المعالم» الذى لعب دورا مهما فى بلورة فكرة التنظيم رغم أن طبعته الأولى لم تظهر إلا فى أواخر عام ١٩٦٤^(٦٣)، حيث فهم منه الأعضاء أنه لا بد من وجود مجتمع مسلم من جديد لكى يحكمه الإسلام، وأن السبيل إلى ذلك هو وجود جماعة مسلمة^(٦٤). ووفقا للنظام الإخوانى الذى يقوم على دمج الأعضاء عضويا فى التنظيم، كان للتنظيم برنامج مكلف للعبادات منها عبادات جماعية لأعضاء كل أسرة، وبرنامج للتمرينات الرياضية^(٦٥)، تحول فيما بعد إلى برنامج للمصارعة والتدريب على السلاح مع تزايد احتمالات للصدام مع الحكومة.

ورغم قيام التنظيم، تحت تأثير سيد قطب، بخنسى خطه تقوم على دعابة وتجديد طويل المدى، فقد احتفظ بعبدا العنف المسلح تحت عنوان: حق التنظيم فى «حماية نفسه من الاعتداء عليه بتدريب مجموعات فخرية تتحرك فقط عند الاعتداء»^(٦٦) بهدف «ألا تضعف الروح المعنوية للإخوان، تحت تأثير الضربات الأمنية المتكررة ويتسنى قيام حركات أخرى للجماعة»^(٦٧). وبدأ إعداد الخطط العملية للانتقام مع تزايد التوقعات بقرب حدوث ضربة أمنية كبرى للإخوان، قد طال التنظيم^(٦٨)، وتضمنت أهداف الضربة الرادة اغتيال جمال عبد الناصر وعلى صبرى (رئيس الرزاه) وعبد الحكيم عامر وزكريا محيى الدين، وتدمير التكرارى ومحطات الكهرباء فى القاهرة

والإسكندرية والماسورة، وسنترالات التليفون، بهدف بل حركة النظام^(٦٩)، وجرى تعديل الأهداف بالحدف والإضافة عدة مرات بعد ذلك.

ولم يكن لدى قيادة التنظيم أى وهم بإمكان الاستيلاء على السلطة يمثل هذه الضربة، فكل ما توقعته من أثر سياسى للعمليات، هو حدوث فراغ فى الحكم قد تملؤه أى مجموعة من مجموعات منباط الجيش، الموالية للنظام أو السعادية له^(٧٠). ومن بين مختلف الاحتمالات، لم يبحث التنظيم سوى احتمال وحيد هو «توب الفيرعين على السلطة، ففى تلك الحالة وحدها تقرر: «كنا نرد وندخل معهم فى معركة زى ما حصل فى العراق»^(٧١). أما كيفية تحقيق هذه الواجبة، وخريطة القوى السياسية الموجودة فأمر لم يكن يحى قيادة التنظيم - فيما يبدو - فى قلب أو كثيرا

وهكذا، وفقا لمنطق سيد قطب، من المحذور على التنظيم - وغيره من التنظيمات الإسلامية - أن يدخل فى أعمال سياسية مباشرة مثل محاربة لثاقية أو إسقاط حكومة، ولكن يجوز له دفاعا عن النفس أن يقوم بحركة اغتالات واسعة دون الخطر إلى نتائجها السياسية. والذى يجعل هذا التناقض ممكنا هو تصور انسحاب من المجتمع السياسى والمدنى يتعامل معه ككتلة واحدة «جاهلية». كذلك فإن هذا التناقض المذهل بين الهدف الخربى «للعصبة المؤمنة» فى مرحلتها الأولى، وبين أداة تكوينها: تنظيم سرى عقائدى مسلح، يصبح مفهوما على ضوء الدمج الكامل تقريبا بين فكرة المجتمع، والحزب والأمة، والدولة. فالتفصل الأيديولوجى الذى جرى التشديد على وصفه بالكامل، بين العصبة والمجتمع، يحول العصبة

فعلينا في نظر أعضائها إلى مجتمع كامل قائم بذاته، بينما - نظراً لخضوع أفرادها عملياً للنظام القائم، فأنتها تعد في الوقت ذاته حزباً معادياً للنظام ومشروع دولة بديلة.

وعلى ذلك فالنسيب الكامل للإسلام، يوازئته ويكملته، تفرغ كامل للسياسية، بمعنى غياب خطة سياسية للوصول إلى الحكم وهكذا نجد واحداً من أكثر كروار التنظيم فهما لأيدولوجيته، يحدد هدف ذلك التنظيم - في مقابل الفعلة السابقة للإخوان المسلمين - بأنه ليس هو السيطرة على الحكم، وإنما تكوين جماعة مسلمة تقتضي أثر الرسول حتى يمن الله عليها بالحكم، وهدف أعضائها الحقيقي هو رضا الله والجنة، أما للحكم فمعية من الله... ذلك أن الإسلام لا يؤمن بالتخطيط والتوقيت المادى كل شيء فيه مرهون بمشيئة الله (٧٢) والصدام المصلح ذاته مع الحكومة أمر محذور ومنه طبيعة «توقيته» بيد الله، (٧٣).

وصفة عامة، يفتقر التنظيم إلى أية خطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم أن إقامة الدولة المسلمة هي هدفه الأخير: فوفقاً لأحد القادة حين سئل عن خطة العمل لتحقيق هذا الهدف: «بعد ما نرى الصف المسلم ينبثق في طريقة العمل» (٧٤). وهكذا أركل كل ما هو سياسى إلى الإرادة الإلهية وتم تأجيله إلى المستقبل على أساس تقسيم الاتصال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية.

لقد كانت لحظة تنظيم ١٩٦٥، لحظة التأسيس الأيدولوجى للإسلام السياسى الراديكالى، وكان واقعا تحت تأثير قائده المفكر، المعنى بأسور الحرية والعقيدة وإقامة الحدود الأيدولوجية. وحين ينتقل ذلك الإسلام إلى الفعل السياسى الحقيقي سيكون عليه أن يختار بين وضع خطة

سياسية حقيقية، وبين التمسك بالمفهوم للتربوى القائم على تقسيم للنضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية، أى بين فكرة الحزب وفكرة الأمة وسوف يشطر طرفا للتناقض الكامن في فكر سيد قطب فيما بعد، في اتجاهين كبيرين، اتجاه الهجرة، واتجاه الجهاد.

٣ - أزمة أيدولوجية الإخوان:

وهكذا يتضح أن للتنظيم الذى قاده سيد قطب عام ١٩٦٥، لم يكن، بأفكاره وإستراتيجيته مجرد امتداد بسيط لجماعة الإخوان، كما جاء في وثائق الانتهام، وإنما كان التعبير التنظيمى الأول لاتجاه جديد في فكر الإسلام السياسى، يقف على حافة الانشقاق عن اتجاه الإخوان السياسى.

والواقع أن سيد قطب الذى يحمل تاريخاً مقبلاً طويلاً، مارس فيه الشعر والنقد الأدبى والوضوح في قصائبا الإصلاح الاجتماعى على اختلافها، ثم تبنى طبعاً يسارية للإسلام، أسميت اشتراكية الإسلام أحياناً، لم يكن من أبناء الإخوان، وإنما انضم إليهم - على حد تعبير فريد عهد الخالق - وهو ذو فكر إسلامى خاص، في منتصف عام ١٩٥٣ حين بدأ الخلاف بين الضباط الأحرار والإخوان يدخل مراحله الحاسمة فكان انضمامه في حقيقة الأمر تعبيراً عن نزعة أصولية متشددة، ربما فاقت اتجاه الهضبي ذاته في تشدداً. ومهما كان اعتقاد سيد قطب في أنه يمثل الامتداد الحقيقى لفكر البنا السياسى بالغ الفموض، فلا شك أنه، داخل الحسب، ومتأثراً بالمؤيدون، وينزعته الخاصة الرومانتيكية للخبرة، قد وضع صياغة جديدة لأيدولوجية الإسلام السياسى.

وإذا كانت هذه الصياغة القطبية تشارك الإخوان الرؤية العامة حول ضرورة الحكم بالقرآن، أو الحاكمية، فقد كانت أكثر تحديداً وأقوى تركيزاً وقدرة على بلورة رؤية سياسية للعقيدة الإسلامية، تنطلق من حص أصولى راديكالى رومانتيكى نظوى، في مواجهة الأزمة الحادة التى تمخضت عن هزيمة ١٩٥٤ التى لقيها الإخوان في صراعهم مع الضباط الأحرار، والتى تفاقمت داخل جدران السجون بعد ذلك.

وعلى ذلك فإن أية مناقشة لأثر الفكر القطبى على الإسهام السياسى، ينبغي أن تنطلق من تشريح البنية النظرية لهذا الفكر في ضوء المشكلات النظرية والعملية الحادة التى لعبت دورها في هزيمة الإخوان عام ١٩٥٤، وما استجد من مشكلات واجهت فكر الإسلام السياسى في ظل الدولة القومية الناصرية التى استمدت جانباً من شرعيتها من الإسلام ومؤسساته.

وتتمثل المشكلة الأيدولوجية أو النظرية الرئيسية للإخوان باختصار في افتقار الإخوان إلى مفهوم محدد للدولة والسياسة، ومشروعية عملهم السياسى أصلاً.

فالجماعة التى أعلنت نفسها: دعوة سلفية وطريقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة عملية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية (٧٥)، كانت تتخطى منذ البدء بهذا التعريف إطار المجتمع المدنى الحديث الذى يفصل بين هذه الأنواع من الجماعات، محدثة ارتباكاً شديداً في مفهومات القوى المختلفة عنها، بل ومفهومها ذاتها عن نفسها. خصوصاً وأن عضوية الجماعة كانت تعنى في الواقع - وليس في الفكرة فحسب - خضوعاً لأيدولوجيا تتناول مختلف جوانب حياة المعصر

وسلوكة الیومی، بل وصمیرہ وتفکیرہ^(۷۶). كانت تلك أشية بالطائفة الحرفية القديمة - التي هي في الوقت ذاته فرقة من فرق الصوفية، لها طقوسها وأفكارها وعاداتها وتقاليدها - مزروعة في قلب المجتمع الحديث بمؤسساته الفرعية المختلفة، بينما كانت تطالب أعضاها بالسورك وفقاً لمعايير الطائفة ولصالحها داخل هذا المجتمع، الذي كان يتكون أساساً - خصوصاً الكوادر النشطة - من بين المأمنين في مؤسسات الدولة الحديثة من «الأفندية»، وطلبة التنظيم الحديث، فكانها تشكل نغماً من الاحتجاج السلفي على مؤسسات الدولة الحديثة التي عانت من قصورات ضخمة في المجتمعات العربية، وأبكت لنفسها وللجميع أنها تخفي ممارسات لا تتكفي إلى المفهوم الحديث للدولة التي تقوم على فكرة المواطنة المجردة.

وفي مقابل هذا النموذج، يطرح الإخوان مفهوماً أخلاقياً للدولة كجماعة «إخوان مسلمون كبرى». ولأن المفهوم أخلاقي، ويهزم في الوقت ذاته، فإن محور المسألة هي «الحاكم المسلم، العادل، العالم، وكل التراث السلفي حول شروط «الحاكم الصالح»^(۷۷). غير أن هذا المفهوم يتناقض بشكل صارخ مع مفهوم الدولة الحديثة، الدولة «كشخص معنوي، كجهاز، كاتبة مستقلة، كتجسيد سياسي للوطن، أو الأمة، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعية، أو الإرادة العامة. فالدولة الحديثة ليست بالتأكيد دولة دعوة^(۷۸) وفقاً للنموذج دولة الخلفاء الراشدين على نحو ما يفهم الآن وسط الإنثليجيسيا الإسلامية، وليست دولة طائفية مذهبية أو عنصرية أو قبلية، على النظم المعروف في الحضارة الإسلامية.

وفي ظل هذا المفهوم الأخلاقي للدولة يصبح الاستيلاء على السلطة هو

ذاته هنذا غامضاً. فالحكم الصالح يمكن - نظرياً - أن يظهر في أي وقت دون حاجة لأي فعل سياسي من جانب الجماعة^(۷۹). كما أن تحديد طبيعة السلطة القائمة ووجه العيب فيها الذي لا يجعلها «دولة إسلامية» وبالتالي، تحديد استراتيجية تجاهها، يتعارض مع المفهوم الأخلاقي لمعضوية الجماعة وتصورها الأخلاقي للدولة، حيث إن مثل هذا التحديد كفول يثبت الفرقة في صفوف الجماعة، حال تحولها إلى محض حزب سياسي. وقد عبر عنها عن هذا التخوف من الفرقة وتجذب وضع برنامج سياسي محدد، بحجة رفض «استهلاك» الإخوان في التفاصيل الفرعية، فظل فكر الجماعة يدور حول صوميات تسمى «مبادئ الإسلام» خوفاً من وقوع خلافات مذهبية داخل الجماعة^(۸۰). ويخلص أحد الناهجين المسألة في أنه كان هناك اتفاق أكبر بخصوص ما هو ليس دولة إسلامية من الاتفاق بخصوص ماهيتها^(۸۱). وهو أمر لا يمكن أن يعزى إلى مجرد غياب نموذج تاريخي متعين وحيد للدولة الإسلامية^(۸۲). وإنما يعزى بالدرجة الأولى إلى رفض الجماعة مبدئياً تعيين وجودها كحزب سياسي، وتسكها بأنها «جماعة إرشاد، إسلامي، للفرد والجماعة والدولة والعالم أجمع، لا تشكل السياسة سوى أحد أوجه نشاطها. وإذا كان من شأن هذا المفهوم العاطف أن يمنع الجماعة مرونة هائلة في المواقف المختلفة، مثل تأييد حكومات مختلفة أو تبرير إنشاء للنظام الخاص بمبدأ أن المؤمنين القوي غير وأحب عدد الله من المؤمنين الضعيف^(۸۳)، فإنه من جانب آخر يفرض بليلة كبيرة داخل صفوف الإخوان أنفسهم عند تورطهم في عمل سياسي مباشر. وكان المثال الواضح على ذلك هو الانقسامات المتتالية حول الموقف من حكومة الضباط في عهد المرشد حسن

النهضوي^(۸۴)، وحول طبيعة الجماعة نفسها: ما إذا كانت حزباً سياسياً أم جماعة دينية.

وقد أثبتت الأحداث أن ظهور اتجاه يبلور ما يسمى بالحكم الإسلامي في تصور بعينه، على غرار اتجاه مجلة «الدعوة» كفول بتمزيق وحدة الجماعة، بل والتهديد بفقدانها الاستقلال، إلى حد أن أحد الأوجه المنقطة اعتبر نظام عبدالناصر تنويراً لفكر الجماعة^(۸۵). ومن هنا فإن الجماعة بحكم تكوينها الأيديولوجي لابد وأن تتبلور حول مطلب عام مثل «تطبيق الشريعة» أو «الدولة الإسلامية» وهي شعارات تنع في التحول الأخير رفض النظام القائم، دون المطالبة ببديل محدد. فإذا تطلب تعدد، فلا بد من استعارة أيديولوجيات الفئات الواسطة، حسب تشكّلها في المراحل المختلفة.

وباختصار فإن ربط الجماعة ببرنامج اجتماعي محدد، أو أفكار سياسية متبلورة، أثبت دوماً قدرته على تفكيكها أو تمريرها لصاحب داخلية خطيرة. كما أثبتت تربيتها العقائدية الفاسدة صعوبة الالتقاء مع أي تيار سياسي محدد، سواء بشكل انتمائي أو تعالفي. ففي النهاية عجز الضباط عن انتزاع عقيدة الإخوان من قلوبهم والتي تتمثل في اعتقادهم أنهم - بشكل أو بآخر - ممثلو الإسلام في مصر سياسياً^(۸۶).

وفي مقابل كل هذه الأخطار التي أحاطت بالجماعة، فشل أكثر أجهتها ناساك واستقلالاً «فتح النهضوي» في تبني استراتيجية سياسية واضحة لإقامة الحكومة الإسلامية. فبينما كان البعض يتبنى طريقة نذر الدعوة وتربية الشعب، تبني آخرون استراتيجية غزو المناصب القيادية، بما يعنى التحالف مع السلطة

بشكل أو بآخر وتضامك غيرهم بفكرة إقامة حكم القرآن بالقوة المسلحة (٨٧).

وانعكس هذا الغموض على التكتيكات السياسية في بداية عهد الضباط، فلم تتخذ الجماعة تحت قيادة الهضيبي موقفا متسقا ودائما في أي اتجاه كان، سواء مع عودة الأحزاب القديمة أو ضدها، وسواء مع جناح عهد الناصر داخل الحكم أو ضده. وأجريت عملية إعادة بناء موسعة للجهاز الخاص، دون أن توكل له مهمة سياسية محددة، وتذبذب الخط الرسمي بين المهادنة والهجوم والتحالف مع عهد الناصر. وكان المركز الوحيد المرصق للمعارض الأخير الذي انفجر في حادث المشية في النهاية، هو مجرد الاحتجاج على المعاهدة مع بريطانيا، احتجاج نابعا من شعور مرير بالإهانة والضرر، أكثر منه احتجاجا على بؤس المعاهدة ذاتها والأكثر من ذلك أن الجماعة اتهمت النظام بالمعاملة والفساد دون طرح بديل واضح ودون جسارة على المطالبة بالحكم صراحة، بسبب التراث الطويل في ترويج فكرة أن الإخوان ليسوا طلاب حكم وإنما دعاة مبدأ، ومعنى آخر: أنهم ليسوا حزبا سياسيا (٨٨) فكان الصراع مع الناصرية بمثابة استعراض حافل لكل ضروب التناقضات الإخوانية.

وكانت الهزيمة ثقيلة، وكان لابد من مراجعة الحسابات. ومع أن للجسم الرئيسي للجماعة في العقائد، ظل يدين بمبدأ السمع والطاعة للمرشد (٨٩)، ويخضع لانتهاء المرشد الذي يتخلص في الانتظار والتعاسف أن الوقت ذاته، فقد كان من الطبيعي أن تسمى العناصر الأكثر اديكالية إلى تطوير استراتيجية جديدة للعمل السياسي تتلافى هذه المشكلات المختلفة.

٤ - الإسلام

السياسي

والناصرية:

أسفر الصدام مع الضباط إذن عن ثلاثة اتجاهات ممكنة لدخول الجماعة، لنجاء الاندماج داخل النظام ومحاولة تقويمه من الداخل، واتجاه الصبر والانتظار والإيمان بانتهاء النظام بعد مدة تطول أو تقصر، واتجاه الرفض والثورة والدعوة إلى عمل إيجابي. وكان هذا الاتجاه الأخير هو الأكثر معاناة إزاء هذه المشكلة النظرية فيما يتعلق باستراتيجية العمل السياسي لأنه طرح على نفسه مهمة العمل السياسي المباشر. ففي أقصى لخطاته تطرفا، كان يسعى إلى تكوين تنظيمات جديدة تحت راية الإخوان المسلمين بهدف تسديد ضربة إرهابية انتقامية ضد النظام. وفضلا عن أن هذا السلوك لا يترطه صلة واضحة بقضية (حكم الإسلام)، ولا يؤدي إلى أكثر التصورات تفاهلا بنجاحه، إلى أكثر زعزعة النظام بصفة مؤقتة، فإنه يفتقد إلى أساس فكري يبرره، وإنما يستند في الواقع إلى محض تصور ضمني بأن الجماعة تمثل الإسلام وأن التكتيل بها تكتيل بالإسلام. ولكن ماذا يمثل النظام؟.

كان واقع النظام يمثل مشكلة إضافية للإخوان من ناحيتين على الأقل، الأولى هي هيئته المطلقة على جميع وسائل تشكيل الرأي العام، في عهد تميز برقابة بوليسية صارمة، تطورت إلى شبه احتكار لوسائل الإعلام، يرافقه توسع ضخم في أجهزة التجسس الداخلي لتأمين النظام سياسيا، وتعهدوا وتعامل نفوذها وريبتها لدخل المجتمع (٩٠)، الأمر الذي أغلق عمليا إمكانيات المعارضة العلنية للنظام، سواء على الصعيد الفكري أو التنظيمي، فأغلق بذلك إمكانيات (الجهاد بالدعوة، وجعل كل خروج على النظام أو تفكير فيه، يجه إلى الخلف بالضرورة).

وللناحية الثانية، هي استخدام احتكار الدولة للأيديولوجيا في تأسيس وتدعيم شرعية النظام من مختلف اللوحي، بما في ذلك الناحية الإسلامية، ليواجه الإخوان للمرة الأولى تحقق مشروعهم القديم في احتكار الشرعية الإسلامية، ولكن على يد أعدائهم.

فذلك النظام الذي وصف بأنه «يفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والتفقد الياء... الميل إلى محور كل ما سبقه... والذي جعل من بناء الحزب الواحد... أداته للرئيسية... (و) محور ذلك كله حول بناء شخصية القائد أو الزعيم ورعيته» (٩١)، وكان يستخدم الآلة الدعائية الجبارة في هجوم مكثف على الإخوان قبل وبعد محاكمات ١٩٥٤، واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية والدفاع عن مصالح المستعمرين (٩٢)، في الوقت الذي نجح فيه في استقطاب عديد من رجال الإخوان والاستفادة منهم في مؤسساته الدينية، وبصفة خاصة «الجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ولجانه» (٩٣).

وهكذا وجد الإسلام السياسي نفسه للمرة الأولى خاضعا للتأميم (٩٤)، وقد تصور كل ما طوره من أسلحة أيديولوجية إلى أحد أدوات جهاز ضخم للدعاية، يفترض وجوده ضمن ما يفترض - وجود الجسم الرئيسي المتحرك لتنظيم الإخوان في السجون.

وكان حكم عهد الناصر يتجه أكثر إلى إعطاء أهمية متزايدة للإسلام على الصعيد الرسمي. فحينما خلا دستور ١٩٥٦ من أية إشارة للإسلام، أعلن دستور ١٩٦٤ أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة (٩٥). وشهدت الفترة كلها توسعا كبيرا في بناء المساجد (٩٦) وتضاعف ميزانية الأضرحة، وزيادة عدد المعاهد الدينية التابعة له زيادة

كبيرة^(١٧)، وإنشاء محطة القرآن الكريم (مارس ١٩٦٤)، والاهتمام بشتر التراث والثقافة الدينية في الدوريات^(١٨)، فضلا عن إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف ملء هو التعريف بالإسلام وإحياء للتراث الإسلامي^(١٩).

وجرى ذلك كله في إطار اجتهاد النظام في إحكام قبضته على المؤسسات الدينية واستخدامها سياسيا. فصدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بضم المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، ثم القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤، الذي نص على تعيين الوزارة للأئمة والعاملين بالمساجد الأهلية^(٢٠). كما خضع خطباء المساجد - الذين تضاعف عددهم بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٣^(٢١) - إلى التوجيه السياسي من خلال إرسال نماذج من خطب الجمعة عن طريق وزارة الأوقاف، كثرة التركيز فيها على الدعاية السياسية حتى عام ١٩٦٧^(٢٢). كذلك فقد تغيرت برامج تعليم الدين الإسلامي في اتجاه الربط بين الإسلام والقومية العربية ومواجهة الاستعمار واليهود والجهاد^(٢٣). وإحكام السيطرة على الأزهر فقد صدر قانون تطويره عام ١٩٦١، وهو القانون الذي أسفر عن إتحافه برئاسة الجمهورية وتعيين وزير حكومي لإدارة شؤنيه^(٢٤)، بعد أن تم تجديده عام ١٩٥٧ من استقلاله المالي بتأميم الأوقاف الخيرية^(٢٥).

وكانت محصلة مجمل هذه الإجراءات تحويل المؤسسات الدينية الإسلامية إلى إحدى أدوات الدعاية، وأحد مصادر الشرعية للسياسة الناصرية، وعلى وجه الخصوص، تدوير الدوحة والأشتركي، والتوجه القومي العربي^(٢٦)، وشارك في ذلك المجلس الأعلى للشئون الإسلامية^(٢٧)، ومكتب الشئون الدينية بالانحد الاشتراكي^(٢٨).

وفتلاوى الأزهر^(٢٩). وجرى تخفيض مجمل الاجتهادات الدينية - السياسية المخالفة لسياسة النظام بأى وجه على أنها محاولات الرجعية، أن تستغل الدين - ضد طبيعته وروحه - لمرحلة التقدم... (بهدف) احتكار خيرات الأرض لصالحها^(٣٠).

ومع أن هذه السياسة لا يمكن أن توصف بحال بأنها علمانية خالصة^(٣١)، فقد تم عليها الإسلام السياسى والفقهاء المتشددون استخداما للدين في الدريج أفكار حديثة مثل النزعة القومية وما سمي بالاشتراكية، إلى الحد الذى أثار أحيانا رجال الإخوان القدامى، الذين اختاروا مبدئيا الاندماج مع النظام والوقوف في معسكره. كما كان مقصرا بالنسبة لهم أن تستند القومية العربية - وفقا للميثاق - إلى وحدة اللغة والتاريخ والأمل، دون إشارة الإسلام^(٣٢)، وأن تفسر «الرابطة» الخارجية، في سياق بعض الالتزامات الخارجية من الدرجة الثانية، مثل الجامعة الأفريقية وللولاة لميثاق الأمم المتحدة^(٣٣). وعلى الصعيد الداخلى، فقد قامت أيديولوجية الدولة الناصرية على أساس فكرة للمواطنة - دون شقها السياسى من الناحية الفعلية - أى بغير تفرقة رسمية بين المسلم والمسيحي. وعلى حد تعبير عبد الناصر: «الدولة مسخولة أمام الله يوم الحساب»^(٣٤) وليست الأديان - على اختلافها - إلا مصدرا «للطاقات الروحية للشعب»^(٣٥) دون تمييز للإسلام بدور يختلف عن باقى الأديان.

ومع أن عبد الناصر قد اقتبس كثيرا من أفكار الإخوان في إقامة نظامه، مثل فكرة العدالة الاجتماعية المتعارضة مع الشيوعية وللقائمة على فكرة إعادة توزيع الثروة استنادا إلى السلطة المطلقة للحاكم، ومثل فكرة الدولة غير الحزبية القائمة

على وحدة شعبية (صيغة تحالف قوى الشعب العامل)^(٣٦)، فقد وظفت هذه الأفكار ضمن إطار مخالف إلى حد كبير يقوم على مبدأ المواطنة والقومية. ومع أن الإخوان لم يمارضوا فكرة «القومية العربية»، واعتبروها خطرة نحو الوحدة الإسلامية، فإن المنحى القومى للبحث للفكرة، على النحو الذى عبرت عنه مدرسة ساطع الحصري، والتي تنفق إلى حد كبير مع رؤية النظام الناصرى كما وردت في الميثاق، قد أثارت انزعاجا كبيرا وسط عدد من الإسلاميين والإخوان السابقين الذين امتصتهم أجهزة الدولة الناصرية^(٣٧).

ورغم حرص النظام على ربط مجمل سياساته بالإسلام بشكل أو بآخر، فقد كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالسوفييت، ويتكلم بديرة يمارية واضحة. وبذا الأمر بشكل سافر استخداما لمنظما للدين في تدوير السياسات المعمول بها أكثر منه استرشادا بالإسلام، يستند إلى السيطرة الكلية على أجهزة الإعلام والتحكم والثقافة والمؤسسات الدينية المختلفة، وتكليفها في جوقه واحدة تردد مقولات النظام^(٣٨)، في الوقت الذى يتمتع فيه النظام بمصادقية شعارات عداة الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، بلغة قريبة للجمهور^(٣٩)، وإعادة بتحقيق آماله، ويصفه خاصة الفئات الاجتماعية الوسطى. وبالنسبة لجمهور الإخوان، ممن بقوا خارج السجون، فقد فقدوا كل اتجاه ممكن، فمطالب الإخوان السياسية والاجتماعية كما طرحت في برنامج أول أغسطس ١٩٥٢، بحققها النظام، ويزيد عليها، ويكتسب شطبة كبيرة من رزائها، بينما يتجه من جهة أخرى إلى تدوير المرأة وتوظيفها، ويسرع في هدم بنية الأسرة المحافظة ومع أهمية هذه الانتقادات في فكر الإخوان المحافظ، إلا أنها لم تكن كافية لإقامة أيديولوجية منافسة للناصرية المتحصنة.

لِلإسلام السياسي :

وفي ظل هذه الأزمة المعقدة التي واجهت تيار الإسلام السياسي تشير الشهادات إلى أن سيد قطب قد مر بمرحلتين في طريق البحث عن بديل، مطلنا في جميع الأحوال من رفض تقديم أى تنازل للنظام (١٢٠)، وتميزت المرحلة الأولى برد فعل غاضب، يدبى فكرة فرض الحكم الإسلامى عن طريق المواجهة المسلحة للنظام (نظريا طبعاً). ويدعو إلى تبنيها (١٢١)، إلى حد أنه كان ممن عرض عليهم ١٩٥٥ خطة لتدبير هرب الإخوان من المسجون والقيام بانقلاب (١٢٢)

غير أنه بحلول عام ١٩٥٩ - بشهادة زميله في مصحة طرة، ونائبه في قيادة التنظيم فيما بعد، محمد يوسف هاش - كان سيد قطب قد بلور استراتيجية جديدة، أساسها: إبان الدين في معناه هو «نظام الحكم، أو: بما أن الإسلام هو أن يكون الدين خالصاً لله تعالى، فيجب أن يكون نظام الحكم خالصاً لله تعالى ليكون حكماً إسلامياً» (١٢٣)، وأن «الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بالعقيدة الإسلامية» (١٢٤) وأن المطلوب إذن هو إعادة تربية الإخوان المسلمين على أساس هذه الفكرة للجديدة (١٢٥).

وقد كان من شأن هذه «الفكرة الجديدة» - على نحو ما سدرى - أن تقدم حلاً نظرياً (فقهياً) لأزمة الإسلام السياسى، من وجهة نظر الجناح المتشدد، سواء الزمعة منها، أو التي نشأت في ظل الدولة الناصرية. وتطور هذه «الفكرة الجديدة» حول ثلاث مقولات جوهرية: «الحاكمية»، التي تنص - على صيغتها القطبية - أسس الدمج التام بين الدين

والسياسة، و «شمول الجاهلية»، الذى يشمل تحديد الموقف من الدولة الناصرية، و«العصبة المؤمنة» التي تنصع أسس بناء حزب انقلابى إسلامى، قادر على استخلاص العمل السرى في ظل الدولة الشمولية. ■

الهوامش :

(١) تعتمد هذه الدراسة عندنا من الاختصارات أهمها: ق٦٥، م.أ.ن. - للقصيدة رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولة العليا محضر استجواب للذات ل: م.أ.ن. - معام في الطريق؛ ظلال - في ظلال القرن؛ م.ن.ق. - سيد قطب.

(٢) سلعرض لهذه التنظيمات و فكرها في الجزء الثالث من هذه الدراسة.

(٣) أكاديمية الطبع السوفيتية، الفارغ المعاصر للبلدان العربية في أفريقيا، ١٩٦٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (بالروسية)، م.ن. - ويحلل هذا الانسواء على جانب الجماعات الإسلامية والإخوان من جهة النظام بالرغبة في التخلص من نفوذ اليسار في الحركة الجماهيرية والطلابية خصوصاً.

(٤) شهدت السنة من عام ١٩٥٩/٥٨ إلى عام ١٩٧٥/٧٤ زيادة عدد الأسرى التي تحسب تحت خط الفقر في الزيف من ٢٧٪ إلى ٤٤٪، بينما بلغت نسبة الأسرى في المدن التي يقل دخلها عن ١٥٠ جنيها سنوياً ٣٧٪ عام ١٩٧٦، في الوقت الذي انصحت فيه الفوارق بين الطبقات، ليحصل أغنى ٥٪ من الأسر على ٢٢٪ من الدخل القومي بينما يحصل أفقر ٣٪ من الأسر على ١١٪ من الدخل القومي عام ١٩٧٦: للرجع السابق، ص٥٩.

(٥) وصفة عامة صيغت السبعينات وتوسع هائل في شريحة خارج المجتمع العامل، شريحة للمهشمن من الفئات الرثة، في الوقت الذي زاد فيه نمو البطالة الكاملة وغير الكاملة بحيث وصل عدد عاطلين وفقاً للإحصاء الرسمي في أراكل الثمانينات إلى مليون ونصف مليون عاطل. راجع: المرجع السابق، ص٦٠-٦١.

(٦) تترافق مع سياسة الباب المفتوح لزيادة الارتباط بالغرب بعد حرب أكتوبر مباشرة.

فعادت العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة في نوفمبر ١٩٧٣، وتوقفت العلاقات الاقتصادية مع الغرب واليابان على ١٩٧٤ و ١٩٧٥، وجرى التسمي لتبريق الأواصر مع دول الخليج العربية. وكل هذه القوى كانت محسوبة أعداء للمصري، أى للنظام، قبل ذلك بعامين اثنين راجع: المرجع السابق، ص٥٧.

(٧) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص٢٠-١.

(٨) عن طريق كمال السناتجوى، أحد قيادات النظام الخاص، ويطلب أمينة أخت سيد قطب ق٦٥، م.أ.ن. عزمي بكر محمود شائع (ابن أخت سيد قطب)، ص٨، ص٢٣.

(٩) ق٦٥، م.أ.ن. حميدة قطب، ص١٧.

(١٠) نفس المصدر والصفحة، م.أ.ن. أحمد عبد السمود عبدالسميع (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥) ص٢٤-٥، م.ن. ص٦١-١٢ م.أ.ن. سبى عرفى إبراهيم الكوى (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، وقفا لشهادة أحمد عبدالسمود، لم يكن البرنامج بحرى جزءاً عابداً. وفيما بعد، ادعت زينب الغزالى أن جميع هذه التحركات قد شئت بمرافقة المرشد العام: إمام من حباتى، ط٤، دار الشروق ١٩٨٢، ص٣٨.

(١١) ق٦٥، م.أ.ن. إسماعيل حسن الهمنبى، ص١٧-٨.

(١٢) ق٦٥، م.أ.ن. زينب الغزالى، ص١٧-١٨ ص٥٥، م.أ.ن. حميدة قطب، ص١-٢، م.أ.ن. سيد قطب، ص١٤.

(١٣) عبدالحليم خلفاى، عندما غابت الشمس، ط٤، دار الرقاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٧، ص٢٩٩-٣٠.

(١٤) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص١٧.

(١٥) ق٦٥، م.أ.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص١٦. وهو أول من نشر أفكار سيد قطب في القناطر، ولكنه تراجع عنها بعد ذلك؛ م.أ.ن. المود يوسف الديب، ص١٥.

(١٦) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص٧٨. يذكر منهم مصطفى كامل، صلاح

عبدالحق أنور، ولا يذكر نفسه. ولكن يذكره يوسف كمال: ق ٦٥ م ١٠. ن. يوسف كمال، ص ٧٠ - ١٦. والطرخي محمد طه هو قائد الإخوان في القناطر بكتلاف من أعضاء مكتب الإرشاد بالزواجات.

(١٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٤٤٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٧٨ - ٨٠، ص ٦٤. وكان الإخوان المخرج عنهم منظمين بتعليمات من أعضاء مكتب الإرشاد بالزواجات تنظيماً بسيطاً يهدف إلى التعاون على أمور السعيشة والمقاومة على درجة من اللزائط والتمسك بتقديده الإخوان. راجع: ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٧ - ٨.

(١٨) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٤٧.

(١٩) ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني (أحد قادة التنظيم ١٩٦٥)، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٠) ق ٦٥ م ١٠. ن. عزمي محمد بكر شافع، ص ٩. - وهو - عصام الصغار - لدى سقوت إخوان شمال سوريا في صدام حماة مع نظام الأسد فيها بعد.

(٢١) ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني، ص ١٦. واستقر الوضع في أريئيل عام ١٩٦٤ على قيادة خماسية للتنظيم، مكونة من: عبدالفتاح عبده إسماعيل، صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، علي أحمد عبده عشماني، أحمد عبد السجود عبد السميع، مجدى عبدالعزيز مسترلى. راجع: ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني، ص ١١.

(٢٢) ق ٦٥ م ١٠. ن. استجواب سيد قطب أمام محكمة أمن الدولة العليا، محاكمة المجموعة الثانية، ص ٧٠. وقد ذكر عبد الفتاح عبده إسماعيل أن سيد قطب هو الذى أرسل إليه مستدعيه: ق ٦٥ م ١٠. ن. صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، ص ٣٦ - ٢٠.

(٢٣) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٣٧.

(٢٤) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٢١، م ١٠. ن. صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، ص ٧، ص ٣٢٢. م ١٠. ن. ١٧٠ المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماني، أنا

والإخوان والنظام الخاص (مذكراته)، الحلقة الخامسة، ج ٣٥٧٨.

(٢٥) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ١٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٣٢. م ١٢. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ١١.

(٢٨) ق ٦٥ م ١٠. ن. عمر التلمساني، ص ١٥ م ١٠. ن. محمد رشاد الفوضى، ص ٣٨. ٩ (بخصوص موقف صلاح شاذي).

(٢٩) جرى التأكيد مراراً على أن رأى سيد قطب لا يلائم الجماعة بشيء، ولا يترتب عليه موقف عملي: ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٢٣١. م ١٠. ن. محمد سبوي علق السعيد، ص ١٠. ن. عبد العزيز عطية (عضو مكتب الإرشاد)، ص ٤٠. م ١١ م ١٠. ن. موسى السعيد أحمد جازي، ص ١٠. كما أرسلت تعليمات إلى مسجونى القناطر بالكف عن العمل حول أفكار سيد قطب: ق ٦٥ م ١٠. ن. صلاح الدين عبد الفتاح، ص ٩. جرى التنبيه على مسجونى الزواجات قبيل الإفراج عنهم ألا يخاصوا بمسجونى القناطر، لتضيقهم بآراء سيد قطب، بعد الإفراج: ق ٦٥ م ١٠. ن. مصطفى مشهور، ص ١٠. م ١٠. ن. محمد رشاد الفوضى، ص ٣٦.

وتعريضا به شخصيا، قيل على لسان عمر التلمساني إن سيد قطب دخل على الجماعة: ق ٦٥ م ١٠. ن. محمد رشاد السبوي، م ٣٨. ن. قال عن سيد قطب: "عطية أنه وصفه، بسبب أفكاره بأنه دهسان: ق ٦٥ م ١٠. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٢١. كما قيل إنه دخل الجماعة بهدف الترويج لكلمته.

(٣٠) ق ٦٥ م ١٠. ن. عزمي محمد بكر شافع، ص ٢٣. حيث علقت أسرة سيد قطب فيها بعد أن المرشد قد أبلغ الإخوان بالزواجات مرفقته على فكر سيد قطب الذى ورد شرحها فى النكاح.

(٣١) ق ٦٥ م ١٠. ن. السيد عبد يوسف الديب، ص ١١١. م ٢٠.

(٣٢) وهما عمر التلمساني وعبد العزيز عطية: ق ٦٥ م ١٠. ن. عمر التلمساني، ص ١٤ م ١٠. ن. عبد العزيز عطية، ص ١٤ م ١٠. ن. أحمد أحمدسريت، ص ٤. ويطلق عادل حمودة (سيد قطب من القرية إلى الشقة - تعقيد وتاكيد، ط ٧٢ سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص ١٥. نكاد: إن سيد قطب كان يبدأ مع كل شاب من الجماعة بملح.. حتى لا يضرب من داخل الجماعة.

(٣٣) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، على عشماني، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السابعة، ج ٣٥٨٠.

(٣٤) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الحلق (عضو مكتب الإرشاد) بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٣٥) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، لفتال الصايق ذكره.

(٣٦) مقابلة شخصية مع محمد عبد الحلق بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٣٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٢) أحمد عبدالمجيد الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة للتنظيم ١٩٦٥، ط ١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩١، ص ٧٠ - ١.

(٤٣) ق ٦٥ م ١٠. ن. أحمد عبدالمجيد عبدالمسيح، ص ٣٦ - ٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٣.

(٤٥) ق ٦٥ م ١٠. ن. مونس أمين الدلة، ص ٦. ونظرا لاهتمامه الشديد بالعلاقة الحمسة مع النظام، فقد أراحه مثل هذا التصريح من جانب سيد قطب، دون أن يفكر فى ربطه بكتايبه المتأخرة.. للمصرية فى عدائها للنظام.

(٤٦) أحمد عبدالمجيد، المصدر السابق، ص ٩٦.

(٤٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. أحمد عبدالمجيد عبدالمسيح، ص ٢٤.

- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٢. والمقصود عهد عبدالناصر.
- (٤٩) نقل عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٢ - ٣.
- (٥٠) المصدر، ٧ مايو ١٩٩٣، على عثمانى، أنا والإخوان والنظام الغاص، المعلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨. وقد ذكر سيد قطب الملاحظة نفسها في التحقيق: ق ٦٥، م ١. ن. سيد قطب، ص ١٦.
- (٥١) ق ٦٥، م ١. ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٢.
- (٥٢) ق ٦٥، م ١. ن. سيد قطب، ص ٢٨.
- (٥٣) نفس المصدر، ص ٢٩.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٧. وحول تفكيرهم في السدة السابقة على علاقتهم المباشرة بسيد قطب في خطط الاغتيال، راجع: ق ٦٥، م ١. ن. أحمد عبدالسيّد عبد السميع، ص ١٢٢ - ١. ن. على أحمد عبده عثمانى، ص ٨٧ - ١. ن. محمد عبد السلام عبد المجدى شاهين، ص ٢٠٢.
- (٥٥) وهى: «ضوابط خطية من جزأين، «من نحن ومن الناس»، «صحة الحق»، «من هم المسلمون»، ق ٦٥، م ١. ن. عبد السلام عبدالرؤف يوسف عرفه الكومى، ص ١٦، م ١٤٨ - ١. ن. محمد عبد السلام عبد المجدى شاهين، ص ١٢.
- (٥٦) ق ٦٥، مراقبة النيابة، المحاكمة، ص ٥٠٣٤.
- (٥٧) ق ٦٥ مراقبة النيابة، الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٢.
- (٥٨) ق ٦٥، م ١. ن. عبد السلام عبد الرؤف يوسف عرفه الكومى، ص ١٦ - ٤٨.
- (٥٩) ق ٦٥، مراقبة النيابة الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٤.
- (٦٠) ق ٦٥، مراقبة النيابة الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٥.
- (٦١) راجع أسماء كعب البرنامج الدراسي شبه كاملة فى: أحمد عبد المجدى، المصدر السابق، ص ٧٥ - ٧. ونحو القائمة ٣٤ كتابا، منها ٧ كتب لسيد قطب تشمل تفسيره

- القرآن، وثلاثة لأخيه محمد قطب وأربعة للسودى وكهاين لاين تومية، وكتاب للمقائد لحسن البنا، وبعض كتب التراث الأساسية، وكتب سياسية تشمل بروتوكولات حكماء صهيون، والعالم العربى اليوم امورو برجر، والفرارة على العالم الإسلامى، ترجمة محب لادين الخطيب. وهى ضمن مصادر الفكر القطبى.
- (٦٢) مثلا: ق ٦٥، م ١. ن. حمدى حسن صالح، ص ١٢٠ - ١. م ١. ن. محمد عبدالسميع إبراهيم، ص ٢٣ - ١. ن. أحمد محمد أحمد ضاهر، ص ٦. وغيرها كثير.
- (٦٣) ق ٦٥، م ١. ن. مبارك عبدالعظيم عواد، ص ١٢٠ - ١. ومع أنه يقول إن «المصالح» شأنه شأن أى كتاب آخر فى القائمة، إلا أنه أكد أكثر الفصائل على تجنيد الأعضاء بسبب تماسك أفكار: المصدر نفسه، ص ١ - ١.
- (٦٤) ق ٦٥، م ١. ن. كمال عبدالعزیز العرفى سلام، ص ١١ - ٢.
- (٦٥) ق ٦٥، م ١. ن. فاروق أحمد المشاوى، ص ١٦٦ - ٧.
- (٦٦) ق ٦٥، م ١. ن. سيد قطب، ص ٢٨.
- (٦٧) ق ٦٥، م ١. ن. على أحمد عبده عثمانى، ص ٥ - ١٧. م ١. ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٦٦ - ١. ن. كمال عبدالعزیز العرفى سلام، ص ٢٠ - ١ - ١٢٧ م ١. ن. مبارك عبدالعظيم عواد، ص ١١١ - ١. ن. عبد السلام عبد الرؤف يوسف عرفه الكومى، ص ٣٧.
- (٦٨) رصد التنظيم تزايد نشاط السباحة فى مراقبة الإخوان وملاهم، وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخوانى فى نقابة الصممين وقصر لثاء على أنه شهود لعملية أمنية قائمة، فضلا عن كثائر إشارات عن إعادة تنظيم الإخوان: ق ٦٥، م ١. ن. أحمد عبدالعظيم عبدالسميع، ص ٣٩ - ٤٠ - ١. ن. على أحمد عبده عثمانى، ص ٥٦. كذلك تعرف التنظيم من كثرة الحديث فى أوساط الإخوان حول كتب «المعالم»: أحمد عبد المجدى، المصدر السابق، ص ٩٧ - ٨٨ م ١. ن. سيد قطب، ص ٤ - ٥.
- (٦٩) ق ٦٥، م ١. ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٣٢ - ٣.

- (٧٠) ق ٦٥، م ١. ن. على أحمد عبده عثمانى، ص ٢٠١ - ٧. م ١. ن. سيد قطب، ص ٥٦.
- (٧١) ق ٦٥، م ١. ن. أحمد عبدالسيّد عبدالسميع، ص ١٢٠. وقد برر على عثمانى لأعضاء التنظيم التابعين له رد الضرية بالخوف من تحكم الشيوعيين فى البلاد: ق ٦٥، م ١. ن. مبارك عبد العظيم عواد، ص ٢٤ - ٥.
- (٧٢) ق ٦٥، م ١. ن. مبارك عبدالعظيم عواد، ص ٣٦ - ٧.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٦ - ٧.
- (٧٤) ق ٦٥، م ١. ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٢.
- (٧٥) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط ٢، دار الشروق ١٩٨٣، ص ٥٢.
- (٧٦) المرجع نفسه ص ٧١.
- (٧٧) ومقابله هو الحاكم الفاسد. ومن هنا يبرز «صلاح شادى، مثلا قيام عبدالناصر بالتكليف بالمعاصرة بسره أخلاقه والتهابيته وشبهه للسلطة (مسلحات من التاريخ)، حصدا الممر، ط ٢، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٧، ص ٣٢٧. - كسما يبرز هزيمة الإخوان بسره أخلاقهم المفسدة فى انشقاقاتهم وصراعاتهم وخبرتهم على الترشد، وهدم إخلاصهم - إذن - لتعظيمهم (المصدر السابق ص ٣٤١ - ٢).
- (٧٨) ومفهوم «دولة الدهوة أساسى فى فكر البنا. راجع: إبراهيم الببويى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، ط ١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٧٠ - ١.
- (٧٩) وبهذا المنطق برر البنا تأييده لملكه والقرائى وعلى ما هو فى أوقات مختلفة.
- (٨٠) عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، مؤسسة روزاليوسف، القاهرة، دت، ص ٣٠ - ١١ ذكرى سليمان بيرومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، ط ١، مكتبة ودية، القاهرة، ص ٢٥٧ - ٨، ص ١٤١ - ٢.
- (٨١) Esposito, J.I. Asian and politics, Sy. racuse Unniversity press, Revised 2nd edition, 1987, p.224.

(٨٢) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعية الإخوان المسلمين، ترجمة على أنيس وآخر مكتبة مديبولي القاهرة د.ت. ص ١٧٥، Ibid, p.221

(٨٣) صلاح شاذي، المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١.

(٨٤) كانت زعامة لبنا للثوارية، وطريقه الخاصة في القيادة كفيلة بضعاف طاعة الجسم الرئيس للجماعة في موقفه السياسي المختلفة، مهما تذبذب.

(٨٥) كان كذلك رأي السندي، راجع: على عثمانى، المصدر السابق، ص ٧٥.

(٨٦) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصحح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، السجل الثامن، الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف الله، القاهرة ١٩٨٥، ص ٥٦.

(٨٧) ٦٥، م. أن. إسماعيل حسن الهنبي، ص ٢٤.

(٨٨) راجع مثلاً المبدأ الخامس للإخوان في القساطر التسع التي طرحوها في الأربعينيات: إقامة حكومة دينية مع عدم التقدم للملك إذا سادت مبادئهم، ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق ص ٩٣، ١.٥. وبعد للقبض على الإخوان، ألهمهم عبدالناصر، بجانب التشكيلة في وطنهم ونشد إيمانهم بالثمن، بأنهم يعملون للوصول إلى السلطة وليس للإسلام (رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ص ٩٠ - ١٠٠ فرغاً لمنشورات الإخوان الفكرية، يصبح مطلب السلطة نعمة في حد ذاته، وإحراقنا المتفدية.

(٨٩) يرك ذلك سيد قلب في التحقيقات التي أجريت معه عام ١٩٦٥. راجع: ٦٥، م. أن. سيد قلب، ص ١٩. كذلك م. أن. الطريفي محمد طه، ص ٢٠ - ١.

(٩٠) راجع: طارق البشري، الديمقراطية ونظام الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ١٥١. حيث يقف ضروره سامعا على الوظيفة السياسية لأجهزة الأمن الناصرية.

(٩١) برهان غليون، اغتيال العقل، محلة الثقافة العربية بين السلفية والديمقراطية، مكتبة مديبولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨.

(٩٢) رعت سيد أحمد، الدين والذلة والظلم، ٢، الدار للشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٠ - ١. رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ٩٠ - ١.

(٩٣) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٦٧.

(٩٤) Choueiri, Y. M. Islamic fundamentalism, (٩٤) printer publishers, London 1990, p.79

(٩٥) Esposito, J. I. op. cit., pp. 126-7

(٩٦) رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٥.

(٩٧) المراجع نفسه، ص ٢٥١.

(٩٨) المراجع نفسه، ص ٢٢٤.

(٩٩) حول نشاطه في الدعوة: نفس المراجع، ص ٢٢٧ - ٢.

(١٠٠) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المراجع السابق، ص ١٠٤.

(١٠١) ذكرى سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبدالناصر والسادات، من السلفية إلى النهضة ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٦٨، ١.٥.

(١٠٢) رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٥ - ١٦. ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٦٨.

(١٠٣) رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٤. ويورد بهذه الصفحة جدولا مغارنا لمحتوى المناهج الدراسية في مائتي الدين والتاريخ الإسلامي لمرحل التعليم قبل الجامعي.

(١٠٤) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ١٧١. رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٢٢ - ٤.

(١٠٥) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٧٠.

(١٠٦) يقول عبد الناصر في خطبة له في يوليو ١٩٦١: «الإسلام في أول أيامه كان دين الأخلاقية. الدولة التي أقامها محمد عليه

الصلوة والسلام، كانت أول دولة لشراكية، راجع: رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ١٢٧. - وقال في خطاب آخر: «مستقلان إن إحداهما ماركسيين... بل قلنا إن الدين باعنا دين الشراكية، وإن الإسلام في القرنين الوسطى حقق أول تجربة إشتراكية في العالم» (عبد الله إسماعيل، عبد الناصر والإخوان المسلمين، ط ١، د. ن. د. ت.، ص ١٥٨). والصدمة للثورة العربية: «إن الأمة العربية لا ترى أي تضامن بين قوميتها العربية المهددة وبين تضامنها العربي والأخوي مع الأمم الإسلامية. أي أن الأمة العربية بتأوها الثورية والتفندية لا ترى في الإسلام عائقا عن التطور، بل تراه بحدس وإيمان دافعا لهذا التطور (خطاب له في مارس ١٩٦٧، في: رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ١١٢).

(١٠٧) رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٦٦.

(١٠٨) رعت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٤ - ٥.

(١٠٩) Esposito, J. I., Op. Cit., p. 128

(١١٠) كوشاق، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ت.، ص ٨٧.

(١١١) تعلى الطمانية عالياً قبل الدين عن السياسة وعن التعليم العام.

(١١٢) ص ٩٥.

(١١٣) ص ١٠٨.

(١١٤) نقلاً عن: رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٥٧.

(١١٥) الميثاق، ص ٩٣ - ٤.

(١١٦) Ayubi, N. N. political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London 1991, 141 - 2

(١١٧) مثل الشيخ الغزالي، راجع: Silvan, B., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, Enlarged Edition, Yale University press, New Haven, London, 1990, pp. 33-4

(١١٨) Choueiri, Y., Op. Cit., P. 79, Silvan., (١١٨) R., Op. Cit, pp. 44-

(١٢٠) صلاح شادي، الشهبان حمن للبا وسيد قطب ط١، الوفاء للطباعة والنشر واللويز، المتصورة ١٩٨٨، ص٥٧. ويشير إلى أن سيد قطب كان ممن راضوا بحسم كتابته «التأويد، الذي طالب به النظام.

(١٢١) ق٦٥، م.أ. ن. منير أمين الدلة، ص ص٤٥.

(١٢٢) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٢٨. ٣٠. وقد فهم سيد قطب فيما بعد

هذه الدعوة على أنها مزلة هدفت إلى تدبير منجحة كبرى للإخوان.

(١٢٣) لقول محمد يوسف هويل في تمحيقات التباية في ق٦٥، نقلا عن: جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر ط٧، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص١٤٨. وجدير بالذكر أن أوراق القضية المحفوظة على ميكرو فيلم في المركز القومي للدراسات للتحريات، تخطر من أقوال كل من المتهم الثاني محمد يوسف هويل، والمتهم الثالث عبد الفتاح عبده إسماعيل.

وكلاهما نفذ فيه حكم الإعدام مع سيد قطب.

(١٢٤) عادل حمودة، المرجع السابق، ص١٥٢. (١٢٥) ولما كانت محل هذه الطيبة، تشمل بالضرورة خطة دعوة وتربية طويطة للمدى، فقد اتخذ بهذا الجانب فيها عدد من قادة الإخوان المعتقلين، غير ملتفتين إلى التحول القطيع الذي أصاب مفههم «الدعوة، أصلا في السياق. راجع مثلا: ق٦٥، م.أ. ن. منير أمين الدلة (عضو مكتب الإفتاء) ص٢٠.

تنويه

«أود أن أقدم الشكر إلى مركز الترجمة بالأهرام إبدو، وإلى الأنسة هدى حسين، للمشاركة في ترجمة رسالتي محمد مندور إلى طه حسين، وشهادات على حافظ الثلاث، التي نشرت في العدد الماضي من «القاهرة»، وقمت بالتوفيق بينها، لتكون أقرب إلى أسلوب مندور في رسائله العربية، ومطابقة للأصل الفرنسي».

نبيل فرج

تصوير للفنان : محسن الخضراوي





بنية الفكر القطبي : أيديولوجية الإنكشارية الإسلامية

تتطلب هذه المنازعة أكثر من تحية شريعة الله عن الحاكمية، وأن تكون جهة أخرى غير الله هي مصدر السلطان... ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية، (٣). بعبارة أخرى، فالكفر هو خروج على السلطة الإلهية، وهو خروج يتحقق بمجرد اللجوء إلى أية سلطة بشرية.

ويصبح هذا الدمج سياسياً صراحة مع تحويل اتجاه النظر من عقيدة الأفراد إلى «عقيدة» المؤسسات وأولها الدولة. فالإسلام القطبي، يؤكد للجميع أنه «لا يقصده» قط أن يره الناس على اعتناق عقيدته... فهو يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر (أي لا حاكمية الله) وعبرية الإنسان للإنسان... إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدة العبودية لله وحده، ذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليتحقق كل فرد - في ظل هذا النظام العام - ما يعتقد والعقيدة «بعبارة» يكون «الدين» كله لله، أي تكون الديونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله، (٤) : والمجتمع الإسلامي عنده ليس «هو الذي يضم أناسا يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما

«إن المؤمن هو الأعلى... الأعلى سندا ومصدرا فما تكون الأرض محلها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة في الأرض؟ والاعتبارات للشاعة عند الناس وهو من الله يتلقى، وإلى الله يرجع، وعلى منهجه يسير؟»

سيد قطب: «معالم في الطريق»

شهادة «لا إله إلا الله» التي تحدد إسلام المرء، تساوى «أن تعود حياة البشر بجماعتها إلى الله، لا يقتضون هم في أي شأن من شؤونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليتبعوه... (ومن ثم فهي) تنفي منهجا كاملا للحياة حين تطبق في كل شؤون الحياة» (٥). فخصب الحياة كلها فروعاً من شجرة الدين بأن تصبح مجالا لتطبيق الأحكام الإلهية فخصب. وتكتمل الصورة بوصف كل من ينازع حق الله في الحاكمية بالكفر. ولا

١ - الحاكمية

يمنع مفهوم «الحاكمية» الأساس النظري «للإسلام القطبي»، بالتوحيد للنام بين الإسلام والنصا السياسي الإسلامي، على نحو مفضل في شموله وصرامته. ويبدأ ذلك الدمج بدمج مطلق بين الإسلام وتحكيمه وحده في شؤون الحياة، بحيث تصبح الحياة تطبيقاً للإسلام. فمبدأ الحاكمية «يصبح» هو العقيدة، وهو الدين وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كله إلا التطبيقات والتعريفات» (١). بعبارة أخرى. فإن

شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع ... وإنما هو المجتمع الذى يطبق فيه الإسلام ... عقيدة وعبادة ، وشريعة ونظاما ، وخلقا وسلوكا (٥) ، يصرف النظر عن عقيدة السكان .

ويطلب هذا الدمج المطلق بين الإسلام والدولة ، وبين الدولة والمجتمع ، توسيع مسألة « الشريعة » إلى مدى مكافئ بحيث تشمل « التصورات والمناهج ، والقيم والموازين ، والعبادات والتقاليد » (٦) ، وجعلها جميعا على قدم المساواة فى الوفاء بمطالبات التليفاتان الإسلامى : للحاكمية (٧) ، الذى يطلب فى نهجه التشديد ما لا يقل عن « المودة بالحياة كلها إلى منحج الله الذى رسمه للبشرية فى كتابه الكريم » (٨) .

وإمانا فى عملية الدمج ، مجرد سيد قطب مفهوم الحاكمية ذاته ، لوجصره فى فكرة « الطاعة » ، فالحاكمية لا تتبع من أفضلية حكم الله ، ولا من مستحسنون الشريعة ، فلا يكفى أن يخذل البشر شرائع تشابه شريعة الله ، أو حتى شريعة الله بنصها إذا نسبوها إلى أنفسهم (٩) ، « فالهم هو السلطان الذى تركزت عليه تلك التوجهات والمناهج والأنظمة » (١٠) .

غير أن هذا التليفاتان : دولة الحاكمية ، لا يكتفى بالمجتمع ومؤسسته ، وإنما يتجه أيضا - وأولا من الناحية العلمية - إلى الفرد ، وبإذات الفرد المعلم ، أى الذى « يعتقد » - فى رأى سيد قطب - أنه مسلم . فعليه ، كى يصبح مسلما من وجهة نظر سيد قطب (١١) ، أن يعرف أنه لا قيمة لشهادة إلا له إلا الله إلا بالاعتراف لله « بحق الحاكمية » (١٢) فسواء - من منظور الحاكمية - « أن يعتقد الإنسان فى ضميره أن ليس هناك إله ... وأن يتحاكم إلى غير شرع الله ... فكل هذه سواء فى أنها تنفى عن صاحبها صفة الإيمان وتخرج من الإسلام » (١٣) .

وليست المسألة مجرد القناعة العامة ... وإنما السلوك السياسى التفضيلى : فكل « من أطاع بشرا فى شريعة من عند نفسه ، ولو فى جزئية صغيرة ، فلنأمر هو مشرك » (١٤) ، وقيل هذا ويعد ، فواجب المعلم هو الالتحاق بحركة إسلامية قطبية ، وإلا كان قلبه مفتقر إلى حقيقة الإيمان (١٥) . ومن جهة أخرى فهو إذا كان مؤمنا حق الإيمان - أى قطبيا - سيظل شقيا حتى يقدم مجتمعه المسلم (١٦) .

وليست عقيدة الحاكمية شرطا لإسلام الإنسان فحسب ، بل شرط لمجرد « إنسانيته » ، فإنسانية الإنسان وكرامته وحريته الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تتحقق فى رأى سيد قطب إلا فى ظل الحاكمية الشاملة (١٧) ، وليست المسألة مسألة أفضلية أو اكتمال ، إذ إنه بدون الحاكمية يمكن للإنسان « أن يكون حيوانا أو مشروعا إنسانا ... ولكنه لا يكون إنسانا » (١٨) ، وقد يكون « شر الدواب » أو « كالأنعام » (١٩) . ومؤدى هذا الشرط فى الحقيقة ليس الإعلاء من شأن الفرد أو عقيدته ، وإنما - ببساطة - تجريد من كل قيمة ذاتية عدا ما يكسبه من انتمائه لمجتمع مسلم ، قائم ، أو ينتظر قيامه بجهد فعال يبذله ، أى من تخصيص ذاته بالكامل لعقيدة الحاكمية .

واتساقا مع هذا التفسير للكامن للإسلام فإن العقيدة القطبية لا تضع نفسها فى مواجهة المسيحية أو البوذية أو البراممية مثلا ، وإنما فى مواجهة نظم سياسية واقتصادية : الرأسمالية والشيوعية ، فى إطار نقده لمجمل الحضارة الغربية (٢٠) ، التى تتميز عنده بأن الإنسان فيها اتخذ « له آلهة من دون الله ، فأتخذ من المال ومن الهوى ومن المادة ومن الإنتاج ومن الأرض ومن الجنس ومن المشرعين له آلهة ، ويغصبون اختصاص الله فى التشريع لعباده » (٢١) .

ويرتبط سيد قطب على هذه « اللاحاكمية » وصفه لهذه الحضارة بأنها مفلسة ، لم تعد صالحة « لقيادة البشرية » (٢٢) ، عاجزة عن إشباع العلاقات الظرفية للسوية (٢٣) ، ومن ثم يعانى الفرد فيها الخواء الروحى فيقتل على شرب الخمر ولعب الميسر والجرى وراء « المودات » و « التفاعيل » (٢٤) ، والشذوذ والانحراف والجريمة ، ويعانى الأمراض النفسية والانحلال واللامبالاة والسلبية ، وتطحنه الحروب والأزمات الاقتصادية ... الخ (٢٥) .

وعلى مستوى الفكر ، فقد قامت هذه الحضارة الغربية - فى تحليل سيد قطب - أولا على تأليه « العقل » فى عصر التنوير ثم تأليه المادة ، ثم أطيح برأسيات الإنسان على يد داروين وتحول إلى كائن جنسى على يد فرويد ، ورد تاريخه إلى الاقتصاد على يد ماركس (٢٦) ، وهى جميعا أفكار مثلية مبدئيا فى نظر سيد قطب ، حيث إنه يربط بينها وبين مظاهر الاغتراب فى المجتمع الأوروبى المعاصر التى مر ذكرها .

وجدير بالذكر أن هذا النقد الحاد ، إذا كان يستند فقها إلى مقولة الحاكمية ، فإنه يستند أيضا إلى محصلة النقد الذى قامت به بعض الاتجاهات الفكرية الأوروبية - الغاشية بصفة خاصة - لأسس الحضارة الحديثة (٢٧) ، - والى - على مثال نقد سيد قطب - تفترض أعلى درجات الحرية للإنسان فى خضوعه لسلطة خبره (أو قادره) مطلقة . والواقع أن الدولة التى يقرحها قطب ، لا يمكن أن نجد نظيرا لها فى العصور الوسطى الإسلامية ، وإنما فى الدولة البيروقراطية التكنيقية الحديثة ، كلية الجبروت - فأيا كانت الاستعارات النفسية والفقهية من المدرسة الأشعرية الحديثة فى فكر سيد قطب ، فإن هذا الفكر يظل فى جوهره فكرا ينتمى إلى العصر الحديث ومشكلاته ، رغم أنه « يلبس شارات إلهية » (٢٨) .

وإذا كان سيد قطب يؤكد ويجيد التأكيد على رفض «المنهج المادي»، فإنه يؤكد من وجهه أخرى أن منهجه لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجل منها ولا ينتكر لها، (٢٩)، وإنما يرى أن منهجه يمكن أن يحولها من «عصر شقاء» إلى «عصر سعادة» (٣٠)، من غير أن يعيد التساؤل - في هذه المرحلة - عن مشكلة إمكانية اقتباس الحضارة الصناعية دون قيمها وأفكارها .

ومن جهة أخرى يشارك نقد سيد قطب الأخلاقي للحضارة الحديثة عديد من الأنكار الغربية الحديثة الناقدة، مثل مدرسة فرانكفورت، نيتشة، بل وفرويد وماركس ذاتهما، فهذه الاتجاهات على اختلافها سوف تراقب سيد قطب على الاستمزاز من هذا العالم القائم على «الدواء والمراء والكياسة والسياسة والبراعة والمهارة، ومصلحة الدولة ومصلحة الوطن، ومصلحة الجماعة» (بكل ما تنطوي عليه من خداع ومصالح غير إنسانية، ومن حال ما يسمى «العذالة» (٣١))، ومثالها عدالة المنظمات الدورية التي لم تكن يوما أداة لإحقاق حق ولا لتحقيق عدل، (٣٢). وسوف يوافق عديد من الشيوعيين الأوربيين على إدانة الدولة السوفيتية السابقة، التي بعدت «بعدا كبيرا عن أصول المذهب الماركسي» (٣٣)، لتحاول «إلغاء وجود الفرد» (٣٤)، لتصبح بذلك ويغبره أصغر ما تكون عن تلافى عيوب «السياسات الرأسمالية» (٣٥) .

غير أن هذه التشابهات، هي في حقيقتها سطحية فهي تنطلق من الفكرة المغلوطة الشائعة التي تقول بوجاهة الشرق ومادية الغرب، وترفض أن ترى في الغرب وحضارته الحديثة ما تنطوي عليه من مثل علو إنساني ومن نهضة روحية أدبية وفنية وفلسفية، وما أنتجته من فكر يدير حول مفهوم «الفرد الحر» والواقع أن فكر قطب، وفكر اليسار

الإسلامي في جملة، إنما ينطلق بالذات من رفض هذه الحرية والحذف منها . فتحرير الإنسان وفقا لمنهج الحاكمية لا يمكن أن يكون من فعل الإنسان ذاته أصلا، بل هو في الحقيقة ليس تحررا وإنما إخضاع : فيلخص سيد قطب الفارق بين «الليوتروبيا الماركسية» و «الواقعية الإسلامية سائرا» : الماركسية تفترض أن الناس سيتحولون إلى ملائكة خيبرين، ينتج كل منهم أقصى ما في طوقه، ولا يأخذ إلا قدر ما يكفي . وكل هذا بدون رقابة، وبدون حكومة يبدون عقيدة مساوية تلمعه في جنة أو تخيفه من نار (٣٦) . فالإنسان يظل في نظر سيد قطب عبدا في جوهره، أخلاقه هي أخلاق العبد، الذي لا يستقيم إلا برغبة وطعما.

والواقع أن سيد قطب إنما يطرح نموذجا حديثا للدولة أكثر تأثرا بالاتجاهات المحافظة في الفكر الغربي، التي تنطلق من الفزع إزاء الحريات النسبية التي نالها الفرد المعاصر. وحل لهذه المشكلة يطرح سيد قطب مفهوم حسن اختيار السيد لهذا العبد الأبدى، ممثلا في الدولة الإسلامية، فهي دولة أبدية، وظيفتها قمع «الوحوش» داخل نفوس العبيد في معركة أبدية لا تنتهي. وهكذا تصبح الدولة القطبية - على غرار الدولة للهيجلية التي تمثل «العقل» - القيمة الإنسانية العليا، وللجسد الحقيقي لإنسانية الإنسان، أي للإسلام . وهذا هو أقصى تسوييس يمكن تصوره لعقيدة دينية .

ومثل هذا الدمج المطلق بين العقيدة والدولة، وببناها وبين المجتمع، يشكل الأساس النظري لحل راديكالي لمشكلة وضع السياسة داخل عقيدة الإخوان كما عرضنا ذلك .. فقد اتسع مفهوم السياسة بحيث يمكنه بمسألة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله ولدين .. قاله

يصبح حاكما، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية ويصبح كل مكون من مكونات الدين خاصصا لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم، يصبح هدف إقامة الدولة حاضرا حاضرا تلقائيا في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب.

٢ - الجاهلية :

وإذا كانت الحاكمية خارج العالم وفرقة، فالعالم أيضا خارج الحاكمية: «إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية»... (تتملك) على صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منبع الله للحياة» (٣٧). وتقوم ابتداء على قاعدة «حاكمية العباد للعباد» (٣٨). فالجاهلية ببساطة ليست سوى اللاحاكمية، أي تقيضها المطلق منطقيا وعمليا، وفقا لمبدأ الثالث المرفوع: «ليس هناك حل وسط، ولا منهج بين بين .. إنما هناك حق وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية» (٣٩)، «مهما تنوعت ألوان الجاهلية» (٤٠)، سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو ديكتاتورية، أوتوقراطية أو ثيوقراطية (٤١). فأحوال العالم وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته لا تعنى «الإسلام القطبي» في شيء، سوى تحديد «جاهلية»، أي إصدار حكم فقهي عليها يبرر الانحلال عنه.

والنتيجة المقصودة هي أن «الإسلام اليوم متفرق عن الوجود، مجرد الوجود»، «وأسند الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين للبشرية، أول مرة» (٤٢)، بل أسوأ، حيث إن عرب الجزيرة «لم يكونوا من التبع في الشرك بحيث يسبون» الشرائع إلى أنفسهم، ويدعون أن لهم هم سلطة الحاكمية العليا» (٤٣)، «والسلم القطبي، إذن، أشبه بالرسول والصحاب، يجعل ذات المسؤولية، بل أفتح.

رشد حالة الحصار العالمي هذه، لتخزو قلب الفرد المسلم، حيث إن الفارق بين الإسلام والجاهلية يشمل كل جزئية من جزئيات المعرفة، وجزئيات الحركة، وجزئيات الواقع في الاقتصاد والسياسة والحكم والخلق والسلوك والأدب والنظن إلى آخر جوانب الحياة الإنسانية^(٤٤).

يفضى هذا الضمول مقترناً بمبدأ الثالث المرفوع في العلاقة بين الحاكمية والجاهلية، إلى رعب دائم للفرد المسلم من الانحراف، حيث يؤكد له سيد قطب أن القلب البشري حين يحرف شعرة واحدة عن العقيدة الصحيحة، لا يقف عند حد في ضلاله وشروبه^(٤٥)، وهي صورة تغضى بالضرورة إلى شعور بالاغتراب والحصار والغضب، والرغبة في إثبات الإخلاص لله.

ومن الناحية العملية، تفضى هذه الفكرة إلى تفسير النظام والمجتمع القائمين في مصر عبر وسائل متعددة، أولها، وسم: المجتمعات المسماة إسلامية، بالجاهلية، حيث إنها انتهت «إلى أن تصبح غريبة غريبة كاملة عن الإسلام: تصوره الاعتقادي ونظامه العملي على السواء»^(٤٦)، لأنها «لا تدن بالعبودية لله وحده في نظام حياتها.. فدين حاكمية غير الله، وتلقى منها كل مقومات حياتها تقريباً»^(٤٧)، بل وتتلقى عن المستشرقين فهمها للقرآن^(٤٨)، فالجاهلية القائمة في المجتمعات الإسلامية، هي بالذات آثار الحضارة الأوروبية، نظاماً وفكرًا ومؤسسات في النظم القائمة، وعلى رأسها الدولة. وهكذا فإن مبدأ الثالث المرفوع يفضى من الناحية العملية عند تطبيقه على المجتمعات الإسلامية إلى فصل الأفكار القطبية عن النظام والمجتمع الإسلامي، وعزلها عن النظم والأوضاع القائمة، في وضع التعارض المطلق بين الإيمان والكفر.

ويوضع المسألة على هذا الشكل، فإن أخطر ما يواجه «الإسلام القطبي»، هو «هذا التصنيع في اعتبار من يتبعون شرائع غير الله... مؤمنين بالله مسلمين، لمجرد أنهم يعتقدون بألوهية الله سبحانه وتعالى وحده، ويقدمون له وحده للشعائر»^(٤٩)، ذلك أن هذا «التصنيع» كفيل بفك الارتباط بين الإسلام والإسلام السياسي، وتهديد أساس الفكر القطبي ذاته. ومن ثم فإن «الواجب الأول للدعاة إلى هذا الدين في الأرض، هو التكفير: أن ينزلوا تلك التلائفات الخادعة المرفوعة على الأوضاع الجاهلية»^(٥٠)، وأن يقرروا «أن الدين الذي فيه الناس اليوم.. ليس من الله قطعاً، ويعرفوا الناس حقيقة مخلول «دين الله»، أي الحاكمية، لينخلوا فيه أو ليرفضوه»^(٥١). ووفقاً لهذا المطلق البيوريتاني، فالاتجاهات الأقرب إلى الإسلام القطبي هي الأخطر عليه من الاتجاهات الأبعد. وعلى سبيل المثال فإن «تعرية أهل الكتاب من شبهة أنهم على شيء من دين الله ألزم وأشد ضرورة من حلال المشركين الصريحين في شركهم»^(٥٢).

غير أن «الإسلام القطبي»، بسبب صفته السياسية الشاملة تحديداً لا يجد عدوه المباشر، من بين الجاهلية العالمية، في المسيحية أو اليهودية أو غيرها من الأديان وإنما في الناصرية، أشد نماذج الدولة الحديثة حضوراً وخطورة في العالم العربي آنذاك بسبب مظهرها الثوري المعادي للاستعمار، ودعائنها الإسلامية على حد سواء. ولما كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلًا، فقد انصب هجم سيد قطب على الأسس التي تقوم عليها الدولة الناصرية. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب أن شعارات «القومية» والوطن، والشعب، والطبقة، وتقرير المصير والقرآنين باسمها والمطالبة بالتضحية في

سبيلها، إقامة لأصنام تعبد من دون الله^(٥٣)، ومن الناحية العملية، فالقومية العربية ليست أكثر من فكرة ومزامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي^(٥٤).

أما الاشتراكية الطمعية، شعار الستينيات، فهي مادية بالضرورة، وتعتبر اللبنة بها «عدولاً جغرافياً عن الإسلام»، كما أن «محاولة الجمع بينهما هي محاولة للجمع بين الكفر والإسلام»^(٥٥). ومن الناحية العملية، يدين سيد قطب اتساع استيلاء الحاكم على الموارد الخاصة، حتى لا يستخذل أعناقهم (الناس) بها.. ويفقدون القدرة على أن يقوموا بدورهم في النسيجة الحرة والرقابة الواعية وتغيير المنكر.. فإن هذا كله لا يتأتى للأفراد قط ما لم تكن لهم موارد رزق خاصة لا يتحكم فيها الإمام والولاة^(٥٦)، وبغض هذا التحول الذي أحدثه سيد قطب على كتابه «المقالة»، رغم أنه يطلق طبعاً بالحاكم المسلم القطبي «أنه يزرع الشرعية عن الانتباه الناصري للتأميم في حد ذاته، وتصبح الملكية الفردية في هذا التصور الجديد قاصرة النظام الإسلامي، التي تحرم مصادرها «بدون ضرورة عامة مع التمييز الجزئي الذي لا غبن فيه»^(٥٧).

ولما كانت القومية العربية والاشتراكية الطمعية ألهم في التصور القطبي، فإن الميثاق هو بدوره «قرآن، بديل «بئلى ويدرس»^(٥٨)، ويقال للناس أن تتلقى منه تصوراتها وشرائعها وقيمها»^(٥٩)، فكل مثل هذه الكتب محل القرآن إذ «تستمد منها أوضاع المجتمع.. ويستشهد بفقراتها كما يستشهد المسلم بكتاب الله وآياته»^(٦٠). والمشكلة التي تواجه «الإسلام القطبي» تنحصر في أن هذا الكتاب، يسعى إلى احتواء القرآن والإسلام، بحيث يستمد الدين «دون

حتى تخصيص الإسلام - وجوده وشرعيته ذاتها من اعتراف العقيدة الجديدة به ضمن مقوماتها (٦١) - ويتطلب فهم هذا النوع من اللقد أن تأخذ في الاعتبار أن الدين، في المصطلح القطبي يساوي المجتمع أو النظام الاجتماعي، ومن ثم، فإن اعتراف الميثاق بالدين ضمن مقومات المجتمع، يساوي منح الشرعية للدين من عنده، حيث إن الشرعية الدينية في الفكر القطبي هي ذاتها الشرعية السياسية.

ومع ذلك، فالناصرية ليست مجرد جاهلية. بل هي من الناحية العلمية ليست إلا اختراعاً صليبياً صهيونياً، أقيم بهدف تلافى النفور الذي لاقته تجربة أتاتورك في تركيا الحديثة بملامحتها السافرة. فالنظام الناصري - بدلا من ذلك - يعمل على اغرس عقيدة أخرى وضعية من صنع العبيد تحكم في الإسلام وتتلاقى عليه (٦٢)، وينفذ جميع الفشروعات التي أشارت بها مؤتمرات التبشير وبروتوكولات سهيون، التي تخلص في تسلط أجهزة التجويع والإعلام لتدمير القيم والأخلاق الإسلامية، وسحق التصورات والاتجاهات الإسلامية (أي الإخوانية) وإخراج المرأة المسلمة إلى الشارع وجعلها فتنة للمجتمع وتيسير وسائل الانحلال لكل ذلك وهي تزعم أنها معاملة وتحترم العقيدة (٦٣)، واتساقا مع هذا التصور لصمالة النظام وإندراجها في المخطط العالمي ضد الإسلام (٦٤)، فإن الحروب التي ثارت مع الغرب وإسرائيل، ليست إلا حروباً مصطنعة، واعدادات مصطنعة، أثيرت بهدف صنع بطولات مزيفة تبرز وتغشى ضرب الحركة الإسلامية (٦٥)، هذا الضرب الذي تتجاهله كل الأجهزة العالمية، بهدف تسهيل القضاء على الفلة الباقية (التي لم تجز عليها الخدمة (٦٦) - أي الإخوان المسلمين).

وتسفر نصوص «الإسلام القطبي»، أكثر فأكثر عن شغلها المباشر بالدخول في صراع أيديولوجي مع الناصرية حول مهمات «القومية العربية» ذاتها: فالصراع مع الغرب لن ينتهي بالنصر إلا على يد «القطبية»، ذلك أن الشعوب الإسلامية لم يأتها الوهن... إلا بعد تزيقها... على أساس ملكة البيوت (٦٧) أو على أساس للقوميات، (لأن أن تكون إلى دينها، وإلى رايته الوليدة، (٦٨).

وبالنسبة للقضية الفلسطينية، يؤكد سيد قطب أن اليهود لم يستولوا على الناس في فلسطين إلا لأن الناس لم يعد لهم دين ولم يعودوا مسلمين، (٦٩). والنصر على اليهود حتى إذا عادوا (٧٠)، بينما «القومية العربية» التي تدعى قدرتها على للتصدي لهذه المشكلات، فهي - كما على بنا - صنيعة الاستعمار. وفضلا عن ذلك يؤكد سيد قطب أن العرب لا قيمة لهم في التاريخ أو المستقبل إلا بوصفهم حملة رسالة الإسلام، وهذا ما يجب أن يتكره العرب جيدا إذا هم أرادوا الحياة، وأرادوا القوة، وأرادوا القيادة، (٧١). وبعبارة أخرى، يقدم سيد قطب الإسلام بوصفه المحتوى الحقيقي للفعال للحرمة القومية العربية، وذلك بالطبع بعد تجريدها - أيديولوجيا - من قومييتها وعرويتها.

وهكذا تهبط فكرة «الجاهلية الشاملة» من عليها تجردها لتكشف عن صراع أيديولوجي مع الناصرية، والدولة القومية المستقلة في العالم العربي عموما، حول ذات الجمهور - الإنجليزيا - ويصعد ذات المهمات.

ومع ذلك، فمن الواضح أن هذا الزعم بالقدرة على الانتصار على الغرب واليهودية لا يستند إلى أي مبرر واضح، بل هو مجرد لدعاء رومانتيكي، قومي، يستبعد منذ البداية مناقشة لمشكلة التخلف - للتعبية على أسس عقلانية ولا يرى فيها سوى مسألة الهوية

القومية - الإسلامية، ويتصور أن مجرد الصراع كفيل بتحقيق الانتصار.

وعلى أية حال، فيوضع مفهوم الجاهلية على هذا النحو في قلب بنية الفكر الإسلامي يكن سيد قطب قد وضع أساما نظريا قويا لعمل سياسي إسلامي ضد النظام الناصري وأشباهه، ولجندب الساخطين على النظام على أسس مغايرة تماما لتوجهاته، تستبعد من الهوية الأولى أية مناقشة حول إنجازات أو مثالب النظام، وتخرج تماما عن دائرة التقسيم الناصري للدول والاتجاهات السياسية إلى رجعية وتقدمية. فبالنسبة للمسلم القطبي تصبح بديهية أن النظام القائم لا يحكم بالقرآن مباشرة كافية لتحديد موقفه، دون ما حاجة لتناول سياسات النظام بال نقد أو اقتراح بدائل لها (٧٢). وبهذا الإنجاز النظري تتأسس مشروعية العمل السياسي للاتجاه الإخواني للراضين للزوايا في النظام أو لنتهاج خطة الانتظار لحين سقوطه.

٣ - العصبية

المؤمنة :

وتتبقى مهمة الإجابة على ذلك السؤال الاستراتيجي لكل عمل سياسي : ما العمل ؟ ما العمل لمواجهة هذه «الجاهلية» ؟ كيف يمكن أن تقام الدولة الإسلامية ؟ كيف تبدأ عملية البحث الإسلامي ؟ وبصفة ملموسة أكثر: كيف يمكن مواجهة الناصرية: تنظيميا ودعائيا ؟

والإجابة التي يقدمها سيد قطب يمكن تلخيصها في: إقامة حزب انقلابي إسلامي يسمى عده «الطليعة» أو «العصبية المؤمنة»، تتسلح بعقيدة «الحاكمية / الجاهلية»، وتتبع خطى نشأة الدعوة الإسلامية، كما حدثت منذ أربعة عشر قرنا (٧٣).

ولا شك أن نظرية «العصبة المؤمنة» هي الإسلام الجوهري الأكثر أصالة للإسلام القبطي في فكر الإسلام السياسي، وأنها النظرية التي تبلور تماما الاتجاه الرومانتيكي الخيوي الأصولي القبطي، فضلا عن احتوائها الصريح على كل من نظريتي الحاكمية وشمول الجاهلية.

فمعالم الطريق الذي ستقطعه العصبة، لابد من اشتقاقها من المصدر الوحيد للمعرفة القرآن... ومن توجيهاته الأساسية، (٧٤). ذلك أن «التوجيهات والأسس التي جاء بها القرآن لكي يشي الجماعة المسلمة الأولى (في مكة)، هي ما نزل التوجيهات والأسس الضرورية لقيام الجماعة المسلمة في كل زمان ومكان... لا، بل إن أصداءها التقليديين الذين كان يوجههم القرآن هم هم، ووسائلهم هي هي، (٧٥) غير أن دور سيد قطب باعتباره «فقيها للحركة» لا يتوقف على بيان هذه المعالم، وإنما يمتد إلى تقديم «اجتهاد جديد، يوائم بين هذه المعالم الأولى، وبين «طبيعة الفترة الحاضرة ومقتضياتها المتغيرة قليلا أو كثيرا» (٧٦). يؤمله لهذا الدور - في رأيه - بالإضافة لشقافته القرآنية - أنه قضى أربعين سنة من عمره في «القراءة والأخلاق في معظم المعرفة الإنسانية» (٧٧)، فصار خبيراً بالجاهلية المعاصرة.

ومن المفترض أن هذه الخبرة تعفى رجال «العصبة المؤمنة» الذين يكلفهم سيد قطب نياية عن القرآن بتخيير وجهه للمسلم (٧٨) - من المرور مثله بمرحلة التعرف على الجاهلية، فتلهم - في فترة الحضانة والتكوين النظري - أن يتجردوا تماما من كل مؤثرات الجاهلية، ويصير مصدر التلقي في العقيدة على القرآن وحده - وفقا لمفاهيم سيد قطب - سواء فيما يخص بالنقيم والأخلاق، أو مناهج

الحكم والسياسة والاقتصاد (٧٩)، ولا يخالف عقولهم وقلوبهم غيره من كرام البشر، (٨٠)، وعلى كل منهم أن يمارس رقابة ذاتية على كل خولج نفسه وسلوكياته التي كان يمارسها في الجاهلية، «حتى يخلص القلب للتصور الجديد» (٨١).

والفرض من هذا النمط من التربية هو إنتاج فرد «حاكمي، نقي» - إن جاز التعبير - فبينما يخلق آيات القرآن «كما يتلقى الجندي في الميدان، الأمر اليومي» ليعمل به فور تلقفه، (٨٢)، تكون وقفته «أمام أية عقيدة لوست هي الإسلام بل هي موقف المفارقة والرفض منذ اللحظة الأولى، وكذلك وقفته أمام أي شرع أو نظام أو وضع ليست الحاكمية فيه لله وحده... قبل الدخول في أية محاولة للبحث عن مشابهاة أو مخالفات بين الشيء من هذا كله وبين الإسلام» (٨٣). فالجندي لا يبحث في مواقف «الأعداء» وأفكارهم و«حججهم» وإنما يكشف بضميرهم بشارات وعلامات، ويحدد مواقفهم في الخنادق.

وبعد أن يصبح «المسلم القبطي» جذبا إلهيا، عليه أن يلتزم بالانضباط الداخلي، بأن يجعل من نفسه ومن خلقه ومن سلوكه ومن حياته صورة حية لهذا الدين (٨٤)، فحياته ليست إلا جدنية متصلة.

وليس هذا الجندي فارسا إقطاعيا أو نبيل محاربا، وإنما هو جندي «مأمور» باع نفسه وماله لله، فليس له أن يتصرف فيهما خارج إرادته في صغيرة أو كبيرة (٨٥). ولا يتحيز مصير الدعوة «فذلك شأن صاحب الأمر (أي الله) لا شأن الأجير» (٨٦). ولما كان الجزء أخريا، فليس له أن يطمع في أي جزء دنوي، ولو كان هو «التنصير للدعوة» (٨٧)، وإنما له - على ظهر

الأرض - أن يستمتع بما يحسه في نفسه - «سفرغة» - من قيمة الهداية وروشح الرؤية والطمأنينة وحلاوة الإيمان (٨٨).

غير أن «المسلم القبطي»، «الفرغ الشعور والعقل والسلوك من كل ما هو دنوي، يستعلى على أقرانه من البشر بفعل هذا الفراغ ذاته». فإذا كان هو عبدا، فإنما هو عبد «يخدم سيذا واحدا... (على خلاف المشرقي) الذي يتنازعه شتى الأسياد والأرباب» (٨٩)، فالإنسان عند سيد قطب عبد بالضرورة، فإذا لم يكن عبدا لله، فيصبح عبدا لمختلف الأرباب الأرضية، أو حتى لشهوته وهواه وجهله. ومن ثم فالحكمة تقتضي أن يستسلم «للمنطق الإلهي» في تدبير أمور نفسه (٩٠)، وينطلق من إدراكه «بحقيقة الألوهية» - التي لا يجمعها أي رابط «بحقيقة العبودية» التي تشمل الإنسان (٩١). في تحديد «قواعد التعامل مع شتى الآفاق والعوامل التي يتعامل معها الكائن الإنساني «بدا» من الله وحتى يلي البشر (٩٢).

ومن الطبيعي أن يشعر «المسلم القبطي» وقد احتل الله خنجاته وسكانته وعقله احتلالا كاملا، بالاحتقار تجاه «أعراض الحياة كلها»، «وقوم الكافرين» على وجه الخصوص (٩٣)، «مخترضا لوضع «رؤية الله فوق هامات الأرض والانس، لتوغل في إليها البشر في مكانها الترفع» (٩٤): أي فرق هاماتهم... حيث يمكنهم أن يروا بجانبها، ذلك الجندي - الأجير - العبد القبطي ممسكا إياها وقد تعلقت عيناه بالسماء، في نظرة زائغة لا تلمح شيئا معينا في هذه الأرض ولا حتى ملامح الوجوه أسفل رؤية الله.

ومع ذلك فإن هذا «المسلم القبطي»، وهذا «الإسلام القبطي» - وقد استحال كيانا واحدا - يميزان بهشاشة بالغة رغم هذا المظهر الجبار. فخطوة

واحدة يساير فيها الجاهلية، أو انحراف مهما صغر عن كلية الحاكمية، كغلبة بأن تجعله «يفقد المنهج كله ويفقد الطريق» (٩٥)، فالشيطان يترصد في كل مكان وكل لحظة، ومن ثم فلا بد لهذا «المعلم القطبي» من أن يخلع نفسه من جميع الروابط الاجتماعية العادية، لتتخلى عن صميمه في «ربه ودينه» (٩٦)، وجنسيته في عقيدته، ووطنه في «دار الإسلام» حيث تتركز أهازير الحاكمية (٩٧). أما حيث لا تتدحرج، فهي «دار الحرب»، ولو كان فيها «مولده وقرابته من النسب وسمه وأمواله ومناقبه» (٩٨). ذلك أنه: «إذا انبثت وشيعة العقيدة، انبثت الأواصر الأخرى من جذورها» (٩٩).

وملما كان الحال في الاعتدال الروحي الشامل (١٠٠)، فإن الخلق «القطبي»، يتميز عن البشر بفعل هذا الانخلاع ذاته، حيث أن روابط البشر من الوطن والنسب والجنس والمصالح والمصير المشترك، ليست عنده سوى روابط حيوانية تميز «القطبي»، أما رابطة العقيدة فتتعلق بروح الإنسان «وإدراكه المميز له عن سائر الخلائق» (١٠١).

غير أن حركة الاعتدال / الانخلاع التي تتكثف، المسلم القطبي، من الجاهلية ترافقها حركة مضادة تربطه بجذور وأسوار يمتدون بطول التاريخ وعرضه، هم سلسلة الأنبياء وأتباعهم المؤمنين. فلما كان جميع الرسل قد جاءوا «بملائك حقائق العقيدة الإسلامية» (١٠٢) - أي الحاكمية - فإن ذلك يصبح أساساً لتقسيم البشرية بمجملها عبر التاريخ إلى أمتين «أمة المسلمين من أتباع الرسل.. وأمة غير المسلمين» (١٠٣).

هذا عن الروابط الروحية، أما الرابطة الواقعية الوحيدة، فهي الانضمام للعصبة المؤمنة. ذلك أن «الإسلام... هو الانخلاع من المجتمع الجاهلي وتصوراته

وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية والعصبة المؤمنة التي تريد أن تحقق الإسلام في عالم الواقع» (١٠٤). ورغم أن سيد قطب لا يصل به الأمر إلى حد تكفير من لا يلتحق من المسلمين الحاملين للعقيدة القطبية بالعصبة المؤمنة، فإنه يجعله أمام الله «تعبئة الفتنة في الأرض... والفساد الكبير» (١٠٥).

ذلك أن سيد قطب يرى أن الجاهلية تتشكل دوماً في «تجمع حركي، أو «مجتمع عضوي»، متكامل متناسق» يحركه «بإرادة وأعية أو غير وأعية للمحافظة على وجوده» (١٠٦)، تتطلب مقاومته وتغييره إقامة «مجتمع آخر له ذات الخصائص ولكن بدرجة أعق وأمن وأقوى» (١٠٧). هي العصبة المؤمنة. ومن ثم فالأفراد «المسلمون نظرياً» خارجها سيظل دورهم القطبي - بسبب هذه الرؤية للمجتمع الجاهلي ككل متناسق - «يقومون (فعلاً) بتقوية المجتمع الجاهلي الذي يعملون (نظرياً) على إزالته» (١٠٨).

والمسألة بهذا الشكل تعلى وضع «الجاهلية» و «الإسلام القطبي» في صورة مجتمع أمام مجتمع، لا في صورة حزب يواجه حزباً، أي في صورة كيانات منفصلة، وليس في صورة تيارات سياسية واجتماعية، داخل ذات المجتمع. ويفضئ مثل هذا الموقف إلى دمج المجتمع بالسياسة بالعقيدة الدينية نمجا غير مسبوق. ويصرح سيد قطب مباشرة بفكرته الشمولية: «فعلانية كل نظام اجتماعي بعقيدته هي عنده علاقة «إنشائي» مباشر» (١٠٩)، بمعنى أن المجتمع يبنئ نظامه عن عقيدته.

ومن الواضح أن هذه الرؤية، لا تزيد عن كونها رؤية رومانتيكية، تبرز جانب الوحدة والوهرية في المجتمع على جانب

التناقض والانقسام، وتري في تعقد المجتمع تعقد الآلة التي تتلاحم سوورها وتروسها لتؤدي عملاً متناسقاً. ويوضع العقيدة، بوصفها هي بدورها جوهرها لا ينقسم، أساساً للمجتمع، تكتمل الصفة الثالثة الرومانتيكية للمجتمع ويصبح الفعل الاجتماعي التاريخي أمراً غير مفهوم إلا بوصفه امتداداً لفكر آخر جديد، يأتي غالباً من السماء، لينشئ نظامه الخاص.

وفضلاً عن ذلك، يحتكر ذلك التنظيم المجتمع - العقيدة، حق فهم القرآن، ليكتمل بذلك تحويل العصبة المؤمنة إلى كنيسة، بحق المعنى، تحتكر المصير للديوي والأخروي، ويرتبط بها «شعبها» المسلم ارتباطاً انتماءً: القرآن عنده «لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي للبال من مكابدة الجهد والجهاد لاستكشاف حياة إسلامية حقيقية حيث إن هذا الإدراك يتطلب «استعداد النفس برصيده من المشاعر والمدرجات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم... معترك الجهاد» (١١٠). وهذا الاحتكار عند سيد قطب نابع من طبيعة القرآن نفسه، الذي هو عنده كتاب يهدف إلى توجيه عملية إنشاء أمة (١١١)، وبصفة عامة فإن المعرفة التي لا تتحول لتوها إلى حركة - ليست من جلس هذا الدين» (١١٢). يجمع هذا التصور لطبيعة «المعرفة القرآنية»، أساساً قويا لرفض جميع أشكال الفكر والعمل الإسلاميين خارج نطاق «الإسلام القطبي»، وبصفة خاصة: النشاط الإصلاحى. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمع جاهلي، يجب أن يتوجه أساساً إلى الأمر بالحاكمية والنهي عن الجاهلية (١١٣)، أما نقد الأوسناع الجزئية المخالفة للشريعة، فهي «غير غبية» على الإسلام، تقدم ضلعياً شهادة للمجتمع

القائم بأنه «مسلم» عبداً هذه المخالفات^(١١٤) . كذلك فإن التكتيكات المهادنة مرفوضة ، سواء كانت «التصرب في المجتمع الجاهلي والتمسح في تفكيكاته»^(١١٥) ، أو الالتقاء معه في منتصف الطريق «كخطه للوصول إلى النصر في النهاية»^(١١٦) .

وبالنسبة للفكر الإسلامي ، فجميع أشكاله عبداً وفقه الحركة، مرفوضة، فلا يجوز تجديد الفكر الإسلامي بالاستعانة بالفكر الغربي المعادي «لمنهج التفكير الديني بجمليته»^(١١٧) ، أو للدعوة للإسلام تحت عناوين أخسرى ، كالاشتراكية والديمقراطية^(١١٨) ، أو حتى تلمس موافقات من النظريات العلمية للنصوص القرآنية^(١١٩) ، واختصاراً، جميع أشكال تجديد الفكر الإسلامي التي تجد جذورها في فكر الإمام محمد عبده ، بما في ذلك اجتهادات سيد قطب السابقة ذاتها ، حيث إن هذه الأخيرة كانت محاربة لبؤرة «العقيدة الإسلامية في صورة (نظرية مذهبية) ... أو صورة تشريعات مفصلة» ، وهي محاولات أصبحت في الطبعة الجديدة لفكر سيد قطب «محاولات ذليلة»^(١٢٠) .

فالمسألة الإسلامية - إن جاز للتعبير - مسألة سياسية في المقام الأول، وما يعنى تحول المجتمعات من الجاهلية إلى الإسلام هو «وجود الطواغيت» و «وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطواغيت من دون الله»^(١٢١) ، وفي هذا الوضع لا يجوز للفقه أن يتجه إلى الإجابة عن أسئلة حول أحكام الشريعة في أرض لا تقام فيها الشريعة ، أو الدراسات الفقهية لفروع وأحكامها^(١٢٢) ، فذلك عبث لا جدوى منه ، حيث إن المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي^(١٢٣) ، بل هو خروج عن طبيعة الفقه الإسلامي ذاتها، حيث

إنها في مفهومها التقني «وليدة الحركة وفق المنهج الإسلامي»^(١٢٤) .

*

وإذا كانت إقامة المجتمع الإسلامي وفقاً لفقه الحركة، هو الطريق الوحيد للعمل الإسلامي «الحقيقي» ، بل هو الطريق الوحيد عند سيد قطب لخلص البشرية للمهددة بالدمار والويل^(١٢٥) ، فإن «فقه الحركة» لا يحرص على وصف هذا المجتمع المقبل، بل هو حريص على تجنب ذلك، فاتحاً أمام ذلك المجتمع الضال باب الاجتهاد على مصراعيه جميعاً: فمشكلات ذلك المجتمع «ليست مشكلات جاهزة حتى نهى لها حلولاً جاهزة» . إنها مشكلات تنتشأ بشكل خاص وبحجم خاص، وفق ظروف في علم الغيب^(١٢٦) ، ولما كان الفقه الإسلامي لا ينشأ إلا في واقع حياة المجتمع المسلم^(١٢٧) ، ويقوم على فكرة أن ذلك الواقع يولف مع النصوص والأحكام مركباً لا تنفصل عناصره ، فإن المجتمع المقبل سيكون مغنياً من التقيد بالأحكام المعروفة في الفقه الإسلامي التي نشأت في زمن مضى، وسيبنى فقهه الخاص استناداً إلى شريعة الله الأصلية لا إلى آراء الرجال في الفقه^(١٢٨) ، وإذا كان التصور الإسلامي عند سيد قطب هو في جوهره «تصميم» لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم^(١٢٩) ، فمن الواضح أن هذا «التصميم» غير موجود إلا بشكل ضمني، بل أكثر من ذلك، أنه غير قابل للتعرف عليه قبل بدء عملية الإنشاء ذاتها . وهكذا، فإن باب الاجتهاد مفتوح مجدداً، ولكنه متوقف إلى أجل غير مسمى واقعياً، اللهم إلا فيما يتعلق بفقه إنشاء الحزب الانقلابي الإسلامي .

والواقع أن الضمانة الأساسية لقيام هذا المجتمع المثالي عند سيد قطب لا تكمن في اتباع سياسات بعينها، وإنما في

تربية العصبية المؤمنة التي ستقيم هذا المجتمع وإخلاصها للعقيدة وضميرها إلى المنهج السابق وصفه . ومن هنا ، فالنظم الإسلامية «هي قبل كل شيء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه العقيدة، ودمى وجد المسلمون حقاً ... نشأ النظام الإسلامي نشأة ذاتية، وقامت ضرورة منه تناسب هؤلاء المسلمين وبيئتهم وأحوالهم كلها»^(١٣١) .

وبذلك المطلق ، يؤكد سيد قطب مراراً على الشورى كعميداً أساسياً لنظام الحكم «لا بد من مزاولته في أخطر الشئون مهما تكن النتائج ومهما تكن الفخائر ، ومهما يكن انقسام الصف»^(١٣٢) ، ومع ذلك فلم يرد أي وصف لهذه الشورى ، وعلى العكس ، يرسم سيد قطب صورة للمجتمع المسلم، كنوع من الحزب الموسع، غير ، في حركته الجهادية ، يفرز قيادته المؤمنة ويحدد حكماء وأهل الشورى به بشكل «طبيعي» ، من خلال الحركة، دون أن يرشحو أنفسهم^(١٣٣) . وقانون هذا المجتمع هو القرآن والسنة، أما فيما لم يرد فيه نص، فالتشريع يكون في حدود أصولها^(١٣٤) .

وتكميل حاصل ، فأهل الكتاب ، ليست لهم أية حقوق سياسية وإنما لهم بعض الحقوق المدنية، أممها التحاكم في أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم ، وكفالة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم ، والتمتع بالضمان الاجتماعي عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء^(١٣٥) . ويتصهم «الإسلام» من حيث الصعامة بـ «جر من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجامة والخلاعة»^(١٣٦) . وفي مقابل هذه «المتع» فطيمهم أذاه الجزية والاضميااع للنظام الإسلامي العام^(١٣٧) . كما يقرره رجال العصبية . وأن يتخذوا موقفاً سلبيًا من صراع العقائد، فلا «يفتخروا» من يختار منهم الإسلام ولا يدعوا المسلمين إلى

اصطداق لديهم ، ولا يطعدوا في الإسلام (١٣٨) . و فرّق ذلك جميعه ، يحذر سيد قطيب المسلم من أن يشمر - مجرد شمر - بزاوية ولأه أو تناصر معهم (١٣٩) ، وهكذا تسقط فكرة المرافقة بأنكلها .

ويوضع مسائل السلطة على هذا النحو ، لا تبقى سوى قضية حقوق الأفراد . وهي تمثل في حقيهم في الحياة « آمين على أنفسهم ... ويؤثرونهم وأسرارهم ... وعوراتهم ، إذ ليس للمجتمع - أي السلطة كما مر بنا - عندهم غير ظواهرهم (١٤٠) » ، فالمجتمع المسلم ، وقد قيد الفرد بفتاوى العصبية المؤمنة رفهمها للإسلام ، لم يعد قادراً على التشريع لنفسه ، ولا وضع عاداته وتقاليد أو تطويرها ، وأصبح ظاهره بالكامل مروها عند المجتمع المسلم - أي السلطة - ولم يبق له لستفسن سرى « أسرارهم » و « بيوته » ، وبعبارة أخرى ، فلمن يظنه مثل هذا المجتمع أن يتردم سرا لمحب ، داخل بيته .

أما على المستوى الاجتماعي بصفة عامة ، فيؤكد سيد قطيب أن كل فرد سوف يتمتع بجزاء عادل على عمله ، وبالأمن و « السكينة والاستقرار الاجتماعي » (١٤١) . هكذا ، دون تفصيل ، واعتماداً فيها يبدو على الروح الإسلامية للقيادة .

لا تبقى سوى وضعية المرأة ، التي نالت اهتماماً خاصاً وسط كل هذه المصومات ، فيجند سيد قطيب وضعتها العامة باعتبارها دخلت مع الرجل في نوع من تقسيم العمل الوطني اللجسي يهدف إلى إنتاج النسل وريافته (١٤٢) ، في إطار علاقة تقوم على الواجب ، لا على اللذة أو الهوى (١٤٣) ، يقوم فيها الرجل بدور القائد (١٤٤) ، أما في المجتمع المدني ، فلا دور لها ، وعملها غير مرغوب فيه ، على أساس تعارضه مع واجب الزوجية والأمومة (١٤٥) .

فدرب الله في الأرض - خارج البيت - هم الذكور . وهذا تضاعف للزعة المحافظة التي تعد أحد أهم الدوافع المباشرة للاتجاه الإسلامي بمجمله .

* *

أما وقد تشكل « المسلم القطبي » على النحو السابق وصفه ، واستكمل تكوينه العنيد ، فقد بقي عليه أن يدخل . كفرد من أفراد « العصبية المؤمنة » ، في المعركة التي لا نهاية لها مع « الجاهلية » .

وتدخل « العصبية المؤمنة » المعركة كرجل واحد ، بفضل الارتباط الداخلي الصارم الذي يقوم على تقديم الولاء والطاعة والتبعية للقيادة وحدها (١٤٦) . فليس « للمسلم القطبي » أن يشكل مع عدد من زملائه كتلاً أو جيباً بعيداً عن القيادة (١٤٧) ، بل يحرم عليه سيد قطب إيلاخ أي خبر لزملاكه دون الرجوع مسبقاً لهذه للقيادة ، التي تلكم وحدها تقدير المصلحة في لإذاعته (١٤٨) ، فيتاح للقيادة وحدها أن تمسك بكل خيوط التنظيم ، وحركة الأفكار داخله .

ومتلما تحشد الجبهة المسلمة لتدغم في فرد واحد ، تحشد الجاهلية - في تصور سيد قطيب - لتدغم في معسكر واحد . ويمثل هذا للتصور أساس استراتيجية حركة العصبية المؤمنة .

فالمعركة - كما يؤكد سيد قطيب - هي أولاً وأخيراً معركة عقيدة ، أي معركة هوية ، تفرضها الصهيونية والصليبية والشيويع (وكل منها له صفة العالمية) بهدف واحد : « تعظيم الإسلام » (١٤٩) . تتحالف مع بعضها حين تكون المعركة « مع المسلمين » (١٥٠) ، ويرتّب سيد قطب على هذا التحديد ، استحالة التوصل إلى سلام دائم أو أنصاف حلول بين المسكرين (١٥١) ، فهي معركة وجود .

والمعركة الثانية ، تقوم بها نخبة مؤمنة ، فالجماهير ليست مدعوة لخصوصها

ولا ينتظر منها أن تنصر العصبية المؤمنة إلا بعد جهاد طويل ونصر من عند الله (١٥٢) . ومع ذلك فهذه الجماهير غير معذورة . فهي ليست مؤمنة لأنها تلم رقبها « لعبيد » يتألمون عليها (١٥٣) ، وليست ضعيفة لأنها كثيرة (١٥٤) ، وإنما هي فاقدة للنخوة ، متنازلة عن كرامتها ، قابلة للذل من داخل نفوسها (١٥٥) ، بل هي المستولة عن الطغیان بخصوصها وذلكها (١٥٦) .

ومع ذلك ، فلا يريد سيد قطيب من هذا اللوم أن يدفع الجماهير للالتحاق بالعصبية ، وإنما مجرد إذلتها ، فالمرجع حلق في صميمه ، يقوم على « القاعدة الصلبة » من المؤمنين للخلص الذين تصبرهم المحنة فيفتنون عليها (١٥٧) ، إذ إن الكثرة « قد تكون سبباً في الهزيمة لعدم نقائنها (١٥٨) » فالعصبية المؤمنة مدعوة في الحقيقة إلى « العذر الشديد من التوسع الأتقي » (١٥٩) ، بل وتطهير صفوفها من الضعاف والمترددين (١٦٠) . وهكذا يفصح سيد قطيب بأقصى الوضوح عن مفهومه الخبيو للتغيير ، الذي حل محل توجهه السابق بالدعاية إلى الجماهير ، ومحاو لته خلق قاعدة واسعة للحكم الإسلامي .

والمعركة ثالثاً ، هي معركة ضد نخبة متآمرة ضد « الإسلام القطبي » على نطاق عالمي ، في رؤية تعيد استنساخ مجمل ما يسمى « ديوتوكولات حكماء صهيون » (١٦١) ، تحمل اليهود بصفة خاصة مسئولية كل كارثة حلت بالمسلمين والحركات الإسلامية (١٦٢) . وبالنسبة للحاضر ، فمؤامرتهم بالاشتراك مع ما يسميه الصليبية العالمية ، تقف خلف ما شهده « الإسلام » من تراجع ، وإحصار في إطار الاعتقاد الوجداني ، وإحصار الشريعة في دائرة الأحوال الشخصية (١٦٣) ، وخلف تنصيب « أتاتورك » في تركيا ، وخلف إقامة نظم

(كالناصرية) ذات واجهة إسلامية تتولى سحق طلائع البعث الإسلامي (١٦٤). أما كتابات مفكرهم عن الإسلام، فهي تهدف إلى كشف مناطق قوته ليسهل التعرف عليها وضربها، أو دس السم، في عزل المدح للإسلام (١٦٥). وتبلغ المؤامرة في شمولها إلى حد أن كل من يصرف هذه الأمة عن دينها أو قرآنها (بالمعنى الحاكمي) فإنما هو من عملاء يهود، سواء عرف أم لم يعرف (١٦٦).

وهكذا يطرح سيد قطب - نمشا مع رؤيته العنصرية - رؤية تأمرية للتاريخ، تقوم من رجال العنصرية المؤمنة محورا لحرركته، إذ يلفت العالم ليوحقها، بقيادة خبيثة عالمية، تفهم الإسلام على ذات نمط فهم سيد قطب له (١٦٧)، وتخاف منه أن يعيق خططها لحكم العالم المسكون، التي لا يعياها سوى رجال العنصرية الأبرار، الذين أقامهم الله على البشرية أوصياء، بينما يقف هذا العالم المسكون، فريسة عمياء لا حول لها ولا قدرة، ترقب معركة الصبطين التي ستقرر مصيرها.

وهكذا غير سيد قطب رؤيته لاستراتيجية الحركة الإسلامية تغييرا جذريا - فبوصلا كان هدف الدعوة في البداية اجتذاب الجماهير العريضة لتؤيد مشروعها، من المفترض أنه بعيد لها حقوقها الاقتصادية والاجتماعية الشخصية، ويعملها، عن طريق التأكيد على هويتها الإسلامية المفترضة، شعرها بكرامتها وأهميتها في المجتمع، بل والعالم كله... بدلا من ذلك الهدف، وما ارتبط به من خطة طويلة المدى للداوية الفكرية، أصبحت الاستراتيجية الإسلامية الجديدة تنطلق من استبعاد دور الجماهير أصلا... وبدلا من التوجه للأمة وهدم الدولة، يتوجه الناصية (سيد قطب) إلى فئة مختارة، صفوة، عصابة مؤمنة، تصبح هي بذاتها الأمة

الإسلامية - بألف لام التعريف - المنوط بها إقامة النظام الإسلامي، على هروما ووفقا لتفاعلاتها الداخلية وفيهمها - الذي تحتكره - للقرآن - .

وهكذا تصنع هذه الأيديولوجية الجديدة «انكشاريتها»، فتعطى صك ملكية الحقيقة المطلقة لهذه العنصرية الضخامة، وتمنحها حقوقا كافة الحقوق في اختيار معالم استراتيجيتها المناسبة (التي تمدد خطوطها المرضية خطة مستقاة من للقرآن ذاته)، وتمزجها في الوقت ذاته عن المجتمع - روحيا - خوفا من خطر الانزلاق المائل دائما.

وفيما بعد، سوف تكتسب هذه الموصفات التي يشترطها الفكر القطبي في العنصرية المؤمنة، أن لها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي القائم، خصوصا في عهد الانفتاح، فيمتلك آلاف الأفراد هذه العقيدة قلبا وقالبًا، ويشكلون تهديدا مائلا للنظام الاجتماعي والسياسي... تلك هي فئة المهملين، من المتحمسين، ثم من غيرهم .

وهكذا تنطلق العنصرية المؤمنة، بثقة وثبات لتؤدي واجبها في إنقاذ العالم، لا يشد أزرها في هذه المعركة ضد المؤامرة العالمية سوى ثقافتها في تنخل الإرادة الإلهية، ذلك أن عصر الفوارق لم يمتد، ونصر العنصرية المؤمنة «سنة إلهية ثابتة» (١٦٩)، تدعسها «القطرة البشرية، التي تلدفع بالضرورة إلى إقامة «مجتمع إسلامي»، لتنفذ نفسها من آلام الركام الذي يخنقها (١٧٠)، شرط أن تقوم العنصرية المؤمنة بواجبها (١٧١)، وتصب على تكاليف الجهاد (١٧٢)، وتلقى قلوبها وصفوها (١٧٣). «فالعنصرية المؤمنة»، وقد قادت كل ضمانة أرضية واجتماعية لمحض وجسودها ذاته في هذه الأيديولوجيا المجردة، لم تبق لها سوى الرابطة الروحية بالسماء، والتي حلت محل كل ما هو دنيوي وإنساني .

وتتمثل أدنى مراحل الجهاد، في ظروف الضعف البالغ ومطاردة الجاهلية الشرسة للعنصرية المؤمنة في «المفاصلة» الشيعية (١٧٤)، أي احتفاظها على مستوى الوعى بتميزها وانفصالها عن الجاهلية وجدانها وعقلا، فتكتفى في هذه المرحلة باعتزال الجاهلية ومعادتها، مع الاحتفاظ بالمصلاات التنظيمية (١٧٥)، كما يجوز لها استخدام الثقة ولكن باللسان فسقط، لا بالقلب ولا بالعمل (١٧٦).

والمرحلة الثانية هي الدعوة، وقاعدتها الأساسية هي لإلغ الداس بالحقيقة الأساسية في «الإسلام القطبي»، أي الحاكمية الشاملة (١٧٧)، وبغير تعريف أو تهوين مهما صغر (١٧٨)، أو تلمس مشابهات في الفكر أو النظام مع النظم أو الأفكار القائمة (١٧٩)، والأكيد - على العكس - على أن الإسلام سيبدل حياة الناس جذريا (١٨٠)، وفتح المؤسسات والأفكار المخالفة لمفهوم الحاكمية «التي ترفع لافتة الدين» (١٨١) والالتزام بهذه المعايير المتشددة لوجب في المجتمعات التي تعتقد أنها مسلمة، حيث أنها «أعصى الجماعات على الإيمان في صورته، القطبية (١٨٢)، فلا يجوز التركيز أمام تهمة تكفير المسلمين» (١٨٣)، ذلك أن لعل التكفير من شأنه أن يجسد وحدة هذه الجماعة، ويضعها في عين نفسها تميزها وهويتها ومبرر وجودها .

ويؤكد سيد قطب لعنصبة أن هذا جذاب الناس، حيث إن التهوين من لطان التمييز الذي سيجدته حكم الإسلام، وإن كان يبدو سهلا في ظاهره، (لأنه) ليس مغريا في طبيعته (١٨٤) أما دعوته هو «مغرية في طبيعتها، للفقراء بصفة خاصة، حيث لهم لا يخالفون، أن تصنع عليهم مكانة مسروقة لفظه الجماهير في ظل حكم الجاهلية (١٨٥) ومع ذلك، فمن

الواضح أن التفكر وحده لا يكفي لخلق مثل هذا المزاج الذي يفرغ لصخامة المهمة، ويعد المسافة بين الواقع والهدف، ويعتبر ذلك هو «أنصب وضع للمحاولة» على أساس أن «الدعوة الجديدة جادة كاملة هي أقرب إلى أن تصعق» (١٨٦). مثل هذه الرؤية لا تتطلب فقراً، وإنما اغتراباً روحياً شاملاً عن المجتمع، يصل إلى درجة رفضه بجميع قواه ومؤسسته وجماعته أيضاً، كما تتطلب الرغبة في تعميق هذا الاغتراب، وتأسيسه على دعائم أيديولوجية.

يرتبط أسلوب الدعوة مع هذه الروح، فعلى الحصة أن يتجهوا أسلوب القرآن ومناهجه (١٨٧) الذي يقوم - عند سيد قطب - على استحياء الفطرة واستجاشتها (١٨٨)، والعزف على أوتار النفس البشرية ووجداناتها ومشاعرها، وبصفة خاصة، الشعور بالغيب والمجهول (١٨٩) فالمطلوب هو الانخلاع، وليس الاقتناع. ومن هنا، فلا يجوز عرض «التصور الإسلامي» في قالب فلسفي أو فكري (١٩٠)، أو تقديم الإسلام في صورة برامج أو تشريعات للحياة (١٩١) فالمطلوب هو تحويل اغتراب سبلى إلى اغتراب «إيجابي»، بمحاولة العثور على «العصب للموصل» والمراكز الحساسة (١٩٢).

وتتمد «العصبية المؤمنة» عن طريق الدعوة، حتى إذا آتت في نفسها قوة كافية، انتقلت إلى الجهاد بمحور المعنى، أى استخدام القوة، الذي يعبر عنه سيد قطب في كتاباته العظيمة «بالحركة» التي هي وسيلة مواجهة لعقبات المادية وقي مقدمتها السلطان السياسي (١٩٣). ويبدأ الجهاد بإعلان المفاضلة مع المجتمع، أى إنذاره ومطالبته باتباع منهج الحاكمية، وإعلانه بكفره وضلاله، وتخديره بين «الإسلام» والكفر، فتصبح الأمة أمتين (١٩٤) ويبدأ الجهاد المسلح.

ولا يفيض سيد قطب في شرح شروط هذه المرحلة، أو كيفية تنفيذها قبل قيام دولة الحاكمية، غير أنه يؤكد أن هذه الفاصلة وما يتبعها من جهاد شرط لتحقيق نصر الله (١٩٥) كما يقسم أحكام الجهاد في الإسلام إلى «أحكام مرحلية»، وتبدأ من: عدم رد الأذى الذي يمارسه الكفار، وتندرج حتى تصل إلى «الأحكام النهائية» التي تخبر الناس بين الإسلام والجزية والقتل (١٩٦)، ويبيح للعصبة أن تزج بين الدعوة وبين أي من مراحل الجهاد، حسب تطور توازن القوى حتى الوصول إلى تنفيذ الأحكام النهائية (١٩٧) التي تتطلب إقامة دولة قطبية.

فإذا قامت «دار الإسلام» فمن حقه أن تغزو العالم كله - والعكس غير صحيح (١٩٨). ولها أن تستجيب لأدوات الناس وأموالهم، فلا تعزم إلا «بعهد من المسلمين» (١٩٩).

وهكذا يعيد سيد قطب استنساخ كل المنظومة الفكرية الاستعمارية التقليدية - بما في ذلك التبرير بالسمي «لتمتع» الناس - غير أن هذا الاستعمار الإسلامي القطبي لا يتضمن أطماعاً اقتصادية - عند سيد قطب - وإنما هو نابع من كبرياء وطنية وصغيدية جريئة، ويهدف بالدرجة الأولى إلى محض السيطرة السياسية و«استملائها» و«عزتها» - غير أنه من المؤكد أن هذا التصور يخلو من أي نزعة إنسانية.

ولا يقوم تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام عند سيد قطب على أساس عقيدة غالبية السكان، وإنما على أساس نوع السلطة السياسية. فالبلد الذي أهله كلهم ضميون ولكن حكامه مسلمون يطبقون أحكام الإسلام «تد دار الإسلام» والعكس (٢٠٠)، فالهم هو «عقيدة الدولة» أما عقيدة الأفراد فتخضع لقاعدة «لا إكراه في الدين» (٢٠١).

واستكمالاً لاستنساخ الفكر الاستعماري الحديث، يبرز سيد قطب هذا الاعتماد المسافر على حق الشعوب في

اختيار نظمها وفقاً لعقائدها، باسم «حرية العقيدة»: «من حق البشرية أن تبلغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهي الشامل، وألا تنقف عقبة أو سلطة في وجه هذا التبليغ بأي حال من الأحوال... من حق البشرية كذلك أن يترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحراراً في اعتناق هذا الدين، لا تصدهم عن اعتناقه عقبة أو سلطة... فإذا اعتنقه من هداية الله إليه كان من حقهم ألا يفلتوا عنه بأي وسيلة من وسائل الفسقة، لا بالأذى ولا بالإغراء، ولا بإقامة أوضاع من شأنها صد الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة» (٢٠٢). ومؤدى هذا الكلام أن حكم العالم بسلطة إسلامية لا تنازعها أي سلطة، وسيروى وجوهه بالصبغة لما يسمى «حرية العقيدة» في هذا الطرح، أما «الحرية» التي تكفلها الدولة الإسلامية للعقيدة، فهي حرية مكفولة في اتجاه واحد فقط: الانتقال من «الجاهلية» إلى «الإسلام»، أما العكس فجزأه القتل، ولو لم يصعبه خروج على سلطة الدولة (٢٠٣).

فعلى هذا النحو سوف يجرى - على أيدي «العصبة المؤمنة» - ما أسماه سيد قطب «تمتع» البشر بخير هذا المنهج (٢٠٤).

* *

بهذا الإنجاز: تمحور الإسلام حول مفهوم حزبي انقلابي، يكون سيد قطب قد تجاوز للناس حركة الإخوان السياسية، التي تأرجحت بين الجهاد والترشح للانتخابات البرلمانية، وهو ازدواج كان ممكناً في ظل الاحتلال البريطاني، كشفت مضاطره الدولة الوطنية التي حققت الاستقلال بمعناه المباشر، وانفصل طريق الجهاد السياسي عن طريق الجهاد بأسلة المجتمع، ووجدت «الغلبة الثورية» الناصرية البيروقراطية، تحديداً الأساسي - الذي يستند في ذاته الوقت - في الغلبة

الإلهية، التعبوية. وأثبتت «معالم» سيد قطب قدرة على الحياة تفوق بكثير قدرة «الميثاق».

وذلك جميعه ، يكون سيد قطب قد وضع الأساس النظري للإسلام الراديكالي وبنظر أيديولوجيته، التي تحتاج إلى كوارد من نوع خاص ترعب بالانحلال عن المجتمع ومؤسساته، وتتحدى رفضنا طوبويًا بشاملاً، وتتغذى على نزعة رومانتيكية نخبوية، وتهب حياتها رخيصة من أجل حلم إقامة الحكم الإلهي المطلق. وفيما بعد سوف تتعرض هذه الأيديولوجيا لانتقادات نظرية - فقهية - سياسية، مستنسر عن اتجاهات مختلفة داخل تيار الإسلام السياسي، وهذا ما سوف نراه في الحلقة الثالثة والأخيرة من هذا المقال. ■

أنهوا مش :

(١) سيد قطب في خلال للقرآن ، ط ٩ ، دار الشروق ١٩٨٠ ، ط ٤ ، مع ٣ ، ١١٩٣ ، وسوف نستخدم هنا على الأجزاء التي أعاد سيد قطب كتابتها وفقاً للمظهر الجديد ، وهي الأجزاء ١ ، ١٣ ، بالإضافة إلى الأجزاء ٢٨ - ٣٠ من التفسير ، التي كتبها بعد تبار فكرته الجديدة .

(٢) نفس المصدر ، مع ٣ ، ص ١٥٥٦ .

(٣) نفس المصدر ، مع ٤ ، ص ١٩٩٠ .

(٤) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٤٣٥ .

(٥) س . ق . ، معالم في الطريق ، ط ٥ ، دار الشروق ١٩٩٢ ، ص ٧٠١٦ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٧) س . ق . ، مع ٣ ، ص ١١٩٣ . ومن أمثلة ذلك حل النجاسة وحرمتها ، وصولاً إلى إقامة دولة وتظيم مجتمع .

(٨) المصدر نفسه ، مع ١ ، ص ١٥ .

(٩) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٧٨ - ٩ .

(١٠) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٦٨ .

(١١) أعني بمصطلح «الإسلام للقطب» ، ومشافته ، التفسير السياسي للإسلام وفقاً لمذهب سيد قطب ، الذي سيرشح تفسيراً في هذا الفصل .

(١٢) سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامي ، ط ١ ، دار الشروق ١٩٨٦ ، ص ١٤٧ - ٨ .

(١٣) المصدر السابق ، ص ١١٧ .

(١٤) سيد قطب ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١١٩٨ .

(١٥) المصدر نفسه ، مع ٦ ، ص ٣٩٨ - ٥ .

(١٦) س . ق . ، هذا الدين ، دار الشروق ، دت ١٠ ، ص ٣٣ .

(١٧) س . ق . ، ظلال مع ٣ ، ص ١٧٥٤ .

(١٨) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٤٢ .

(١٩) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٥٢١ .

(٢٠) س . ق . ، معالم ، ص ٧٠٥ .

(٢١) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ط ١٠ ، دار الشروق ١٩٨٩ ، ص ١١٣ .

(٢٢) س . ق . ، المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ١٩٨١ ، ص ٤٨ .

(٢٣) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ٦٦٧ . وفي طائفت روحية بالطنع .

(٢٤) المصدر نفسه والصفحة .

(٢٥) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١١٣ - ٤ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٦٠٥٥ .

(٢٧) Choueiri, op. cit., P. 148.

ويصف هذا الباحث فكر سيد قطب بأنه «طبعة عالم بدنة من الفاشية» ، وهو استنتاج ، وإن يكن سر فنيق ، إلا أنه أتاح الإشارة إلى تشابهات مهمة بين فكر سيد قطب ، وفكر لوكسوس كارلوس - الفاشي الفرنسي الذي نشط به سيد قطب مطولا في كتابه : «الإسلام ومشكلات الحضارة» .

(٢٨) CHOUEIRI, Y., OP. CIT., PP. 141-2.

(٢٩) س . ق . ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ - ٨ .

(٣٠) س . ق . ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١٨٠٠ .

(٣١) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٧٥٢ .

(٣٢) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٧٢٨ .

(٣٣) س . ق . ، معالم ، ص ٥ .

(٣٤) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٠٦ .

(٣٥) س . ق . ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١٧٥٤ .

(٣٦) س . ق . ، المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ١٩٨١ ، ص ٥٠ . ورداً على منهج الحاكمية

بأكمله ، ينتقد أبو الحسن للدرى هذا التصور لتلاصقه بين الإنسان والله على بعد

الجودية ، فتصبح علاقة «مشفقة» ، محدودة جافة ، جامدة رسمية ، وصولاً إلى رسم هذا الانحدار بأنه ندوى ، يقتصر دور الدين على إقامة حياة مسالمة ، والوصول إلى الحكم ، الأمر الذي يبي ، تحويل العقيدة إلى «مادية مجردة» ، التجسيد السياسي للإسلام في مرحلة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب ، ط ١ ، دار أنساق الغد ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٢٠١٠ .

(٣٧) س . ق . ، معالم ، ص ١٠ .

(٣٨) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٥٦ - ٧ .

(٣٩) المصدر نفسه ، مع ١ ، ص ١١ . وتكرر هذه الفكرة عشرات المرات في «الظلال» و «المعالم» .

(٤٠) س . ق . ، خصائص التصور الإسلامي وقوماله ، ط ٨ ، دار الشروق ١٩٨٣ ، ص ٨٥ .

(٤١) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ٢٠ .

(٤٢) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٥٦ - ٧ .

(٤٣) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١١٨٣ .

(٤٤) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ١٢٣ - ٤ . والساق مع هذا المعلق ، يرى سيد قطب أنه : حتى حين يحيل الفكرة الإسلامية إلى العرف ، في بعض المسائل ، فهو يمتع العرف إبداء سلطاناً حده هو بأمر الله ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٣ .

(٤٥) س . ق . ، ظلال ، مع ٤ ، ص ١٩١٠ .

(٤٦) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ٢٧ - ٣ .

(٤٧) س . ق . ، معالم ، ص ١٠٠ .

(٤٨) س . ق . ، ظلال ، مع ١ ، ص ٤٤٠ .

(٤٩) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ١٦٤٣ .

(٥٠) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٦٤٩ .

(٥١) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ٢٠٢١ .

(٥٢) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٦٤٦ .

(٥٣) المصدر نفسه ، مع ٤ ، ص ٢١١٥ ، مع ٣ ، ص ١٤١٢ .

(٥٤) المصدر نفسه ، مع ٤ ، ص ١٨٩١ .

(٥٥) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٢٣٦ .

(٥٦) س . ق . ، المسئلة الاجتماعية في الإسلام ، ط ١ ، دار الشروق ١٩٨٣ ، ص ١١١ - ١١٦ .

وهي إعادة طباعة للطبعة السادسة التي صدرت عام ١٩٦٤ ، وأدخل فيها سيد قطب

تعديلات مهمة، ومنها حذف العبارات التي توسع من حقوق المجتمع في دخل الفرد حسب الحاجة؛ مثل العبارة التي تصف حق الملكية الفردية؛ والصواب الذي تدخل عليه بأنها: «تؤكد تسجيل صاحبه مسجرا لا مخذوفي تصرفاته»، أو «تؤكد تحليه حقا نظريا لا عمليا». راجع: الفتاة، ط ١ لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د، ت، ص - ص ١٠٥ - ٦.

(٥٧) ص. ق.، الفتاة، ط ٧، ص ١١٥
(٥٨) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٤٠٣، وبالطبع لم يشر إلى «الميثاق» بالاسم وإنما الأمر من السياق التاريخي.
(٥٩) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٠٤
(٦٠) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١١٩٤ - ٥
(٦١) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١٠٢ - ٤
(٦٢) المصدر نفسه، الفتاة، ط ١، ص ٣، ص ١٢٢٠ - ١. وأيضا لم يذكر النظام الناسري بالاسم، وإنما أشير إلى إقامة نظم بصفة عامة.

(٦٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٧، ص ١٠٣٣
(٦٤) وهي أطروحة أجنبية لدى كل تيارات الإسلام السياسي.
(٦٥) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ٣٥٥٧
(٦٦) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٠٣٣
(٦٧) المقصود البهوت للامانة، كآل سعد والنبيت الهاشمي في الأردن..... إلخ.
(٦٨) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٧٣٦
(٦٩) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٣٧٥ - ٧
(٧٠) المصدر نفسه، مسج ٢، ص ٨٢٢. ومن الواضح في هذا السياق أن سيد قطب يخاطب، وغير المسلمين، وفقا لنظريته، على أنهم مسلمين، ويحثهم على أن يصوروا، مشين
(٧١) المصدر نفسه، مسج ٦، ص ٣٩١٨، ص ١٣٩٦٨ أيضا؛ مسج ٤، ص ١١٣٧٠، ص ١٤٠، ص ٥١٢.

(٧٢) ومع ذلك، لم نقت «سيد قطب الإشارة إلى نواح من مذابح النظام، وبخصرهما جهازيه الدعائي الضخم المكلف، رابعا إياه بفكرته، على أساس أنه جهاز ضروري بالنسبة للنظام لا يقدم على العبودية لله وحده،

ويحتاج إلى اتفاق هائل للفتح في صورة للمبد (أي عبد الناصر) الهزيمة للتضخم وتشغل مكان الأثرية المظلمة، راجع المصدر نفسه، مسج ٤، ص ١٩٤٧.

(٧٣) ص. ق.، معالم، ص ١١ - ٢٠
(٧٤) المصدر نفسه، الفتاة، ص ١٢٤
(٧٥) ص. ق.، ظلال، مسج ١، ص ١٢٤
(٧٦) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ٢١٢٧
(٧٧) ص. ق.، معالم، ص ١٤٤
(٧٨) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١٨٨

(٧٩) ص. ق.، معالم، ص ٧١
(٨٠) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٤١١
(٨١) المصدر نفسه، مسج ١، ص ١٤٩
(٨٢) ص. ق.، معالم، ص ١٨
(٨٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٢، ص ١٢٣٩ - ١، ص ٣٠٥

(٨٤) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٤٠٢ - ٣
(٨٥) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٧١٦، وفقا للتفسير الجفراني لآية: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة (التوبة: ١١١)».

(٨٦) ص. ق.، معالم، ص ١٩٧
(٨٧) ص. ق.، ظلال، مسج ٦، ص ١٨٦٢
(٨٨) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٣٧٠ - ١
(٨٩) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨٧
(٩٠) ص. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٢٦

(٩١) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٨١
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٣
(٩٣) ص. ق.، ظلال، مسج ١، ص ١٢١٤ - ٢، ص ٩١٩ - ٢٠

(٩٤) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٢١٤
(٩٥) ص. ق.، معالم، ص ٢٢
(٩٦) ص. ق.، ظلال، مسج ٤، ص ١٩٢٣
(٩٧) ص. ق.، معالم، ص ١٥١
(٩٨) نفس المصدر، ص ١٥٧

(٩٩) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٧٧١
(١٠٠) يسمى هيجل هذا الاحتلال الكامل للإنسان بواسطة الإرادة الإلهية، بالوعي الشقي، ويحلله كحلقة في تطور الوعي للأشياء، وهي مقولة تلقى صدى مفيدا

على هذه الرؤية «الجدية» للإنسان راجع: زكريا إيزاهيم، هيجل أو العدائية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٤٠ - ٣، ص ٢٤٧ - ٥٠، والرواق أن التصور الفلسفي الكامن خلف الأطروحة القطبية، معاناة تحتاج جهدا بحثيا إضافيا.

(١٠١) ص. ق.، المصدر السابق، مسج ٣، ص ١٥٦١. وتطوّر هذه الرؤية على تفرقة جاذبية بين «الجسد» و«الروح» والارتباطات والشاعر البشرية بين: إنسانية وحيوانية. و«الإنسان» إذن هو الروح لا الجسد، فهو أن دراسة لدواعيات هذا الموقف تحتاج بحثا آخر.

(١٠٢) نفس المصدر، مسج ٢، ص ١١٤٧ - ٨، وهذه الفكرة عند سيد قطب، وجدت أول أصل لها في كتاب: «التصور اللغوي في القرآن» الصادر عام ١٩٤٥، ص ١٢٨

(١٠٣) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ١٨٩١ - ٢. ومن هذا يرفض سيد قطب، منهج علم الأدب المقارن والتحول بتطور الأدب، مقومات التصور الإسلامي، ص ٩٨ - ١٩، ظلال، مسج ١، ص ١٠٩٦ - ١

(١٠٤) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٥٠٣
(١٠٥) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥١٠
(١٠٦) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٥٦
(١٠٧) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٥٩
(١٠٨) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٥٧
(١٠٩) ص. ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ١٢
(١١٠) ص. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ١٤٧٦، ص ١٧٣٤، مسج ٤، ص ١٩٤٨

(١١١) ص. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ١٠٧
(١١٢) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٤
(١١٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٢، ص ٩٤٩ - ٥٠، مسج ٣، ص ١٧٢٠

(١١٤) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٢١٦، ص ١٢٢٠
(١١٥) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ٢٠٩٢ - ٣
(١١٦) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨ - ٩

(١١٧) من ق.، خصائص التصور الإسلامي،
من ١٤، ص ٨٧.

(١١٨) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٠٨٣.

(١١٩) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٨٥٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٠٨٣.

(١٢١) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢١٠٢.

(١٢٢) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٩٨٨.

(١٢٣) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ١٩٥.

(١٢٤) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٥١٨.

(١٢٥) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ١٨٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٢٧) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ٢٠٠٩.

(١٢٨) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٠٠٦.

(١٢٩) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ٢٠١١.

(١٣٠) من ق.، خصائص التصور الإسلامي،
ص ٦.

(١٣١) من ق.، ظلال، مج ٥، ص ٢١٦٥.

(١٣٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٠١.

(١٣٣) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٠٠٨.

مجم ١، ص ٥٢٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٥٥.

(١٣٥) من ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص
١١٣.

(١٣٦) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ٨٤٨.

(١٣٧) من ق.، مقومات التصور الإسلامي،
ص ١١٢.

(١٣٨) المصدر نفسه والمصنف ٤، ظلال، مج ٢،
ص ٧٣٢.

(١٣٩) من ق.، ظلال، مج ١، ص ١٣٨٧.

مقومات التصور الإسلامي، ص ٣٧٤.

(١٤٠) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ٣٢٤٦.

(١٤١) نفس المصدر، مج ٤، ص ١٩٥٥.

(١٤٢) نفس المصدر، مج ٢، ص ١٦٤٢.

من ق.، معالم، ص ١٢٣.

(١٤٣) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ١٧١.

(١٤٤) من ق.، العناية، ط ٥، ص ٦٠.

(١٤٥) من ق.، السلام العالمي والإسلام ط ٥، دار
التشريع ١٩٨٠، ص ٧٠.

(١٤٦) من ق.، معالم، ص ٢٠.

(١٤٧) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ٧٥٨.

(١٤٨) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٢٤. وهذه
بطلانها طبيعياً هي الصورة في المجتمع

الإسلامي، حيث أنه. كما سبق القول -
ليس سوى عصية مرسية.

(١٤٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٠٨.

(١٥٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٠٩.

من ١٩٢٥ مقومات التصور الإسلامي،
ص ١١٣.

(١٥١) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٦٥٢.

(١٥٢) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٠٢٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٣٢٩.

(١٥٤) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٩٠١.

(١٥٥) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٠٩٦.

(١٥٦) المصدر نفسه، مج ٦، ص ٢٨١٥.

(١٥٧) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٧٨.

(١٥٨) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٦٦٨.

(١٥٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٧٨.

(١٦٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٨١٤.

(١٦١) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ٦٤. من ص ١٠١ - ١٢٠٠، ص ١٢٧٥،
١٧٨٤.

(١٦٢) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٦٢٨.

(١٦٣) من ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ٧٦.

(١٦٤) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٦٦٦.

من ص ١٦٤٨.

(١٦٥) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٠٢٦.

(١٦٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٨٢.

(١٦٧) على سبيل المثال، يقول سيد قطب إن
المسيحيين والصليبيين والمسيحيين
يبرفون أن. ألف كتاب (إسلامي) وألف
خطبة... لا يفتي علماء مجتمع صافير.
ومن هنا لا يسمون، يتألف هذا المجتمع:
الإسلام ومشكلات الحضارة، من ص
١٨٥.

(١٦٨) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ١٨٩٢.

(١٦٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٤٨٦.

مقومات التصور الإسلامي، ص ٣٨٨.

(١٧٠) من ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة،
ص ١٨٧.

(١٧١) من ق.، بهذا الدين، ص ١٢.

(١٧٢) من ق.، ظلال، مج ١، ص ٢١٨.

(١٧٣) من ق.، معالم، ص ١٩٩.

(١٧٤) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ١٩٤٧.

(١٧٥) من ق.، مج ٢، ص ١٩٥١.

١٨١٦.

(١٧٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٨٦.

مراقبة الجاهلية بالكلام، دين الاشتراك
في أنشطة ضد (الإسلام القبطي).

(١٧٧) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٠٧١.

(١٧٨) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٤٩٣.

(١٧٩) من ق.، معالم، ص ١٧١.

(١٨٠) المصدر نفسه، من ص ١٧٢ - ٣، ص
١٦٧.

(١٨١) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٧١٠.

(١٨٢) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٩٢٢.

(١٨٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٠٧.

(١٨٤) من ق.، معالم، ص ١٧٢.

(١٨٥) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ١٨٧٢.

(١٨٦) من ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص
٢٧.

(١٨٧) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٤٠٧.

(١٨٨) من ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص
٢٠٣.

(١٨٩) المصدر نفسه، من ص ١٨٨ - ٩٠.

(١٩٠) من ق.، خصائص التصور الإسلامي،
ص ١٠١.

(١٩١) من ق.، معالم، ص ٣٩.

(١٩٢) من ق.، ظلال، مج ٤، ص ٢٢٩٤.

(١٩٣) من ق.، معالم، ص ١٩.

(١٩٤) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٠٥٨.

٩، ص ١١٧٥.

(١٩٥) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٣٠٥.

١٩٤٧.

(١٩٦) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٤٦.

من ق.، معالم، ص ١٢.

(١٩٧) من ق.، ظلال، مج ٢، ص ١٥٨٠.

١٥٤٧.

(١٩٨) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٨٢.

(١٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٨٤.

(٢٠٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٨٧٢.

(٢٠١) من ق.، معالم، ص ٨٢.

ومع ذلك فقد لاحظت أن سيد قطب يفهم
كلمة: "الدين" هنا بمعنى المتقيدة
الشخصية، أو صلة العبد بربه، على
خلاف المعنى الذي دافع عنه في مختلف
التصوير الأخرى، وهو أن الدين يسارى
نظام الحكم. وحتى لا يظهر التناقض في
هذه الصفحة (ص ٨٢)، استبدل سيد
قطب في هذا النص بعبارة (السلطان كله
لله، عبارة بالدين كله لله).

(٢٠٢) من ق.، ظلال، مج ١، ص ١٨٩.

(التشديد من عدل).

(٢٠٣) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٢٢٥.

(٢٠٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٠٧.



نظريات التكفير والعصب المؤمنة

صرارها، في مواجهة عمليات «غسيل»
الصح، التي كانت جارية على قدم وساق
في السجون الناصرية، والتي نجحت في
دفع عدد كبير من الإخوان إلى تأييد
النظام والتهاتف بحياة عبدالناصر^(١)، فما
كان من إدارة السجن إلا أن عزلتهم في
زنازين خاصة، ومارست عليهم ضغوطا
مختلفة.

وفي هذا الجو تمخضت المناقشات
بينهم عن تبلور فكر التكفير^(٢)، وبعد
خروجهم من العزلة، كلفوا الإخوان
الذين رفضوا تكفير للنظام، وكان منطلقهم
أنه «من المعار على المسلمين أن يسلك
بهم كالدجاج دون مقاومة»، ومن ثم فإن
الإخوان وقد وصل أغلبهم إلى حد التأييد
أصبح مشكوكا في إيمانهم: «كنتم تكذبون
على أنفسكم وعلى الناس عندما كنتم
تقولون الموت في سبيل الله أعلى
أمانيا»^(٣)، وكان فكر التكفير حصادا
لجميع هذه المراتب.

ويتكون هذه المجموعة من المفكرين
«في السجن»، ينتقل الفكر القطبي إلى
مرحلة جديدة، تغلب فيها المناقشات
الفقهية على القضايا السياسية، ويجز
الجميع، مؤيدين ومعارضين إلى
مناقشات فقهية تفصيلية حول نتائج تكفير
الاجتمع والدولة، من قبيل الحكم على

ولذا كان قصر عمر تجربة ١٩٦٥،
وطبيعة الفترة التي شهدت ذروة نجاح
الناصرية وشيئها، قد حالت دون انفجار
هذا الدناقض، فضلا عن كشف الطابع
الانشقافي للفكر القطبي بالنسبة لمجمل
اتجاه الإخوان، فقد أُنشئت للفرصة في
العدة التالية، داخل السجن، ثم خارجها،
لجلورة هذا الانشطار الأساسي في فكر
الإسلام السياسي، والكشف عن المكونات
المتناقضة للفكر القطبي على حد سواء.

١ - بين

السياسة

والفقه :

في منتصف عام ١٩٦٧، أعلنت
مجموعة صغيرة من الشباب في معتقل
أبي زعبل تكفير عبدالناصر والنظام

كان تنظيم ١٩٦٥ بمثابة التمسيد
الأولى للفكر القطبي الذي
تناولناه بالتحليل في الحلقة السابقة،
والذي أرسى للمرة الأولى في فكر
الإسلام السياسي مفهوم «العصبة
المؤمنة»، التي تشكل «الإسلام الحق»،
وبعد حكمها - للشرعية قاطبة إذا
أمكن - التحقق النموذجي للإسلام،
كنظام سياسي وكعقيدة على حد
سواء.

ومع ذلك، فقد كان هذا المفهوم،
الذي قدم كحل لأزمة الإسلام السياسي
في عهد الناصرية، يحتوى على تناقض
داخلي أساسي، حيث يجمع في داخله
بين تصور للعصبة المؤمنة كمجتمع قائم
بذاته، وتصور آخر لها باعتبارها حزبا
سياسيا.

الآباء والزوجات بالكفر، ومدى شرعية أكل ذبائح غير المكفرين، باعتبارهم كفاراً^(٤)، وحقوق الوفاة والتوريث، والأبوة والبنوة^(٥). وجاء هذا المصاير الفقهى أمراً ضرورياً لإعادة غرس فكر التكفير داخل التراث السنى، وبطورة مدارس التكفير المختلفة.. التى فى واقع الأمر تعبير عن استراتيجيات سياسية - اجتماعية مختلفة.

والواقع أن هذا الانتقال من المستوى السياسى إلى المستوى الفقهى للأطروحة القطبية كان أمراً لازماً للأطروحة منذ إعلانها. ومن وجهة نظر سيد قطب ذاته، فإن أطروحته تتعلق أساساً بمراحل الحركة السياسية الإخوانية، وليس بإصدار أحكام فقهية بالتكفير: فالمدعوون إلى دخول الإسلام عنده «صاروا من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة وعدم تصور مدلولها الصحيح والبعد عن الحياة الإسلامية إلى حال يشبه حال المجتمعات الجاهلية، وأنه من أجل هذا لا تكون نقطة البدء فى الحركة هى إقامة للنظام الإسلامى، ولكن تكون إعادة زرع العقيدة والتربية والأخلاق الإسلامية، فالمسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس»^(٦).

غير أنه يسهل أيضاً الانتقال العكسى من «منهج الحركة» إلى الأساس الفقهي: الحكم على الناس، أى من مفهوم «العصبة المزمعة» إلى مفهوم «الحاكمية»، الذى وضعه سيد قطب علامة فارقة بين الكفر والإيمان. وهو انتقال طبيعى أيضاً حيث إن أساس الأطروحة القطبية كلها هو المطالبة بالطاعة غير المشروطة لله، وهو ما يتطلب النظر وإعادة النظر فى ماهية الأمر الإلهى المطلوب طاعته.

وهكذا، فإنه بمجرد أن شرع سيد قطب فى نشر أفكاره، فهمها أعضاء مكتب الإرشاد فى الواحات على أنها

مسألة تكفير للأفراد الذين لا يؤيدون الفرائض كاملة، ورفضوا ذلك الرأى على أساس أن «المسلم لا يكفر مادام قد أدى الشهادة» وكتبت رداً بهذا المعنى^(٧)، واتفق مع هذا الفهم عدد من أنصار سيد قطب أيضاً، فى سجن القناطر^(٨)، وأحد المتعاطفين مع التنظيم^(٩).

وكذلك فهمت أطروحة سيد قطب على أنها تنادى بأن الإسلام: إما أن يؤخذ ككل وإما أن يترك ككل^(١٠)، ولا وسط. ومزى هذا الكلام المصرد إلى الفهم الأول: تكفير للأفراد غير المتكثرين التزاماً كاملاً بالإسلام.

وتختلف المسألة اختلافاً كبيراً حين تفهم على النحو الآتى: «إن الشخص إذا لم تكن كافة آثار الإسلام الخاصة بالمعابد والمعاملات ونظام الحكم واضحة وصوحاً كاملاً فى ذهنه، فإنه يكرن جاهلياً»^(١١). ويشارك هذا الفهم مع سابقه، فى أنه لا يدرك المكانة المحورية للالتزام السياسى الإسلامى فى أطروحة قطب فيسوى بين المعابد والمعاملات ونظام الحكم، غير أنه يمتاز عنه فى أنه يحول الجاهلية إلى حكم عام على الأفراد وليس على أشخاصهم بنقل المسألة من السلوك إلى الاعتقاد، وبالتالي تصبح القضية متعلقة عملياً «بمنهج الحركة» لا بالتكفير بالدرجة الأولى، لأن المسألة تصبح متعلقة بموقف من موقف من المجتمع ككل، فهو أقرب إلى طرح سيد قطب للموضوع، غير أنه لا يحل مشكلة الموقف من المجتمع الكافر، وتطبيق القواعد الفقهية الخاصة بالكفر على أفراد، حيث أن سيد قطب يعتبر غير المدرك لقضية الحاكمية غير مسلم على ما رأينا من قبل.

وفى التطبيق العملى، تراجع سيد قطب عن الشكل الحاد الذى طرح به فكرة مواجهة المجتمع الجاهلي بكفره فوفقاً

لشهادة أحد القادة، فإنه عند التوجه للأفراد بالدعوة يجب «ألا نخبرهم برأينا فيه» حتى لا يبتعدوا عنا ونستطيع أن ندفعهم منهم المصالح التريية^(١٢)، ولعضو قيادى آخر: «الواحد يتدرج فى (يقصد: مع) الشباب المسلم بالحديث معه عن الدعوة إلى أن يقطع، فيدين له أن هذه الحكومة القائمة فى مصر كافرة»^(١٣). والسبب الواضح فى هذا التراجع هو أن الخطاب القطبى - كما سبقت الإشارة - إنما يوجه إلى أفراد حريصين أصلاً على أن يكونوا مسلمين مثاليين، بهدف إقناعهم بأن الإسلام القطبى هو ذلك الإسلام «الحقيقى» أو «العالى» الذى يبحثون عنه.

وعلى ذلك، فالمسألة عند سيد قطب، هى مسألة سياسية فى المقام الأول، تتعلق بتكفير للنظام من جانب وتكوين «العصبة المزمعة» من جانب آخر. ومما يذكر أن الظرف لم تفتح نشر الجرح الثانى من «المعالم» الذى وضعه سيد قطب «جزءاً كاملاً أسماه فقه الحركة»^(١٤). غير أنه من الواضح أن سيد قطب لم يكن يرمى إلى اللزوم فى النتائج للفقهية لأفكاره، ومن هنا غضبه على مروحي أفكاره فى سجن القناطر، لانحرافهم فى المناقشات فى هذا الاتجاه. وبالمقابل، أكد سيد قطب أن فكرته الأساسية هى «مسألة العقيدة» وأن كلمة لا إله إلا الله (بفهمهم) لابد من الدخول فيها، ولا محل للترغيفات والتفصيلات الآتى، على أساس أن من يقبل بهذا الفهم «يمكن أن يقبل بعد ذلك بسهولة [إعمال] شريعة الله»^(١٥). وبكلمات أخرى فأنهى يعنى سيد قطب من الناحية العملية هو دخول الأفراد «العصبة المزمعة» للعمل تحت رئاسة الله، وليس الخروج من المجتمع.

ومع ذلك، فإن منطق الدعوة القطبية ذاتها، يستلزم التأكيد على مسألة أن الفرد

غير المعارف بمحورية الحاكمية أو غير الراضى بها جاهلى حيث إن التنازل عن هذا التصور كفيل بإسقاط الأطروحة القطبية من أساسها، حيث يستقل مفهوم الحاكمية من موضوعة المحورى من الإسلام القطبى، ويستحيل العمل الإسلامى السياسى إلى ما لا يزيد عن أحد واجبات المسلم الدينية، ذلك أن الناس المسلمون غير المطبقين للنظام الإسلامى مسلمون فعلا لكنهم يجهلون محاسن الإسلام، ومن ثم، يجب أن يتوافر أساس على دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية وإخراجه للناس فى قالب عصرى ودعوتهم إلى الإسلام به،^(١٦) الأمر الذى يعنى تحويل قضية الحكم الإسلامى إلى قضية فرعية من قضايا الإسلام كدين وعقيدة. وتصبح العصبية المومنة مجرد حزب، إسلامى للزعمة، لا يتميز إلا على قدر قوة مطلقة الذنوبى، بقدر نجاحه فى «دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية».

وعلى العكس، فإن دعوة قطب للناس، للدخول فى الإسلام ابتداء ضرورى لعمل العصبية المومنة، كما صاغ أهدافها. وكما فهم أنصار قطب، فإن دعوتهم تمنى أنه «لا يكفى على الشخص المسلم أنه يصلّى ويصوم ولا يدعى العمل على إيجاد هذا المجتمع الإسلامى وتحكيم كتاب الله فيه، أى الانضمام للجماعة، فى حين أن «الجمعيات الثابتة، التى يرتبط نشاطها بالبر والعبادات تصبح فى هذا الفهم «سائبة الجواهر وهو الدعوة إلى الإسلام وتحكيم كتاب الله فى الأرض»^(١٧). ويصورة أوضح يصبح الانضمام إلى جماعة الإخوان «هو معيار الإسلام الحق»^(١٨).

ومع ذلك، فقد ظلت النتائج الفقهية تطارد سيد قطب فى دعوته، ففى عام

١٩٦٥، تسامل أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة «المسلمين» من غير أعضاء التنظيم، فكان رد سيد قطب: «دعهم يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب»^(١٩)، وهو رد يرتب نتائج خطيرة فى التعامل مع هؤلاء المسلمين سواء فى مرحلة الدعوة، أو فى المرحلة الافتراضية مرحلة قيام الدولة الإسلامية. غير أن الذى يعنينا هنا أن سيد قطب لم يستطع أن يتصل من نتائج أفكاره للفقهية وحاول إيجاد مخرج يحافظ على أولوية القتل السياسى. ذلك أن تكفير الأفراد بظلال بالنسبة لسيد قطب محض رطة فكرية، وما هو محل اهتمامه، فى الحقيقة هو «التدرج مع الشباب المسلم حتى يتقنع أن الحكومة كافرة».

والذى حدث بالفعل أن أعضاء التنظيم تحت تأثير الفكر القطبى، انتقلت انتقاداتهم للنظام من أمور من قبيل حرب اليمن، والمسلوبة عن الفساد و«الإباحية» إلى نبذ البحث فى هذه المسائل، اكتفاء بالحكم العام: «إننا نمش فى مجتمع جاهلى يوحكم بحكومة جاهلية، تكبى جاهليتها فى أنها «لا تطبق حكم القرآن والسنة»^(٢٠)، وهذا ما فهمه أيضا أحد مسجونى الإخوان بالقنطرة، والذى انتهى إلى رفض فكر سيد قطب^(٢١).

وإذا كان من شأن فهم الأطروحة القطبية على أنها تنادى بجاهلية المجتمع والدولة أن يضع قضية تكفير الأفراد فى المؤخرة فإنه يشير بدوره مشكلاته الخاصة. فما هى جاهلية المجتمع؟ وفقا لأحد أتباع قطب فإن «كل مجتمع لا يحكم بكتاب الله فهو مجتمع جاهلى»^(٢٢). وبذلك يفشل المجتمع فى مجرد الدولة، ذلك أن مجرد الخضوع لحكم «دولة جاهلية، يحول المجتمع تلقائيا - أو أفراد - إلى مجتمع جاهلى، فالأفراد هنا ينظر إليهم من حيث هو مجرد أحد رعايا الدولة، وتعود قضية تكفير الأفراد

من باب خلفى. ومن جهة أخرى فإن المعارضين لقطب من الإخوان قد هموا المسألة على أن «المجتمع يكون إسلاميا مادام أفراداه يقررون بالشهادتين»^(٢٣)، وهو قول لا معنى له فى الواقع، إذ لا يحدد كم النسبة من أفراد التى تعد ضرورية لاعتباره مجتمعا إسلاميا. والمؤدى الحقيقى للمعارة لا يتعدى مسألة إسلامية المجتمع جانبا. والوضع لا يصبح أفضل مع هذه العبارة: «إن المجتمع الذى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهو مجتمع مسلم»^(٢٤). فواضح أن «المجتمع» لا «يشهد» بشيء أصلا وإنما هم الأفراد.

وهكذا يتضح أن النقاش حول «إسلام المجتمع» مجرد عنوان فارغ، يحمل عند البعض محتوى «الدولة» والأفراد بصفتهم رعاياها. وعند الآخرين محتوى الفرد كذات. والمشكلة هنا أنه لا يوجد لدى مختلف الفرقاء أى تصور للمجتمع ككيان محوى، بمعنى فى مؤسسات مستقلة عن الدولة. بمعنى نظام الحكم - الأمر الذى يمكن فى الحقيقة غياب أى موقف من المؤسسات الاجتماعية كالجمعيات والقبائل والوحدات... الخ^(٢٥).

تتبقى إذن قضية تكفير الدولة فى علاقتها بقضية تكفير رعاياها. وفى هذا الصدد فقد قام التصور الذى قدمه سيد قطب على أساس تقسيم الدعوة إلى مراحل مستقلة، لكل منها قواعدها وفقها، محاكيا فى ذلك نشأة الإسلام. وكما يؤكد عدد من كوادر تنظيم ١٩٦٥: «يلزم للعمل الإسلامى أن يسير فى الخطوات نفسها التى سار عليها الرسول - صلعم - وأصحابه وهى بالتدرج دعوة سرية... (ثم) الدعوة الجهرية... من هنا يبدأ قتال الفئة المومنة للفئة الكافرة»^(٢٦)، وميزة تفسير سيد قطب «الظلال» بالنسبة لهم أنه يهتم بتصوير الجو النفسى والاجتماعى للجماعة الإسلامية الأولى

عند نزول هذه الآيات، وهذا يجعل في ظلال القرآن، أنسب التفسيرات للجماعة الإسلامية الآن، (٢٧). ولما كان التنظيم مازال في المرحلة المبكرة، (٢٨)، فقد رفض سيد قطب تطبيق الحدود فيما بين أعضاء التنظيم، ذلك أنه لا حدود بلا دولة، (٢٩). وبداهة على الفكرة نفسها، نفى سيد قطب عن نفسه أنه لفهم أعضاء للتنظيم أنهم في حالة حرب مع الدولة والمجتمع، على أساس وأن الكلام عن علاقة الأمة المؤمنة بدار الحرب ودار الإسلام كان يحدث فيها كأمور نظرية... لأن تقرير قيام الأمة المسلمة أمر من أمور المستقبل، (٣٠).

وبصفة عامة فإن الأحكام كافة التي تتطلب قيام السلطة الإسلامية تعد مفرقة طيلة المرحلة المبكرة، بل إن هذا التوقف يتمسح أيضا على بعض العبادات، كصلاة الجمعة، إذا رُى فيها أن أدامها مشروط بقيام هذه السلطة، (٣١).

ومع ذلك، فليس صحيحا ما فهمه أحد رافضى فكر سيد قطب، من أنه يرمى إلى الهجرة على نمط هجرة الرسول، «لقيام دولة إسلامية على مذهبه» (٣٢). فالأمر المؤكد أن خطة سيد قطب ترمى إلى مراجعة النظام الجاهلي، على ذات أرضه.. غير أن خطة هذه المراجعة قد تركزت للمستقبل. وتركزت القضايا الفقهية المتعلقة بالتكفير، ليجرى تطويرها فيما بعد داخل المعتنقات.

٢- الانشقاق:

وخلاصة القول إن نمط التكفير القطبي يقوم على ازدواج أو توازن هش بين تكفير الأفراد وتكفير الدولة، وهو يقوم فعلا على تكفير ضمنى للمجموع أو اقتراضى لكل فرد على حدة. ومن هنا يصبح أن تدعو للعصبة المؤمنة الأفراد إلى الإسلام، ومع رفض التكفير المباشر الصريح، لأنه يتطوّل على تعقيدات

فقهية، تتعلّق بالصنير والمعصية. ومن هنا قال الحل هو عدم تحويل التكفير الضمنى إلى تكفير صريح إلا حسب مقتضيات الدعوة، ويقدّر انتشارها.. وفي الوقت ذاته فإن الجوهر الثابت لهذه الدعوة هو تكفير النظام - الحكم - والذي يصبح من قواعد الإيمان عند الفرد، أو هو «الدلول الحقيقى، «الشهادة أن لا إله إلا الله».

وإذا ما تجاوزنا ذلك القطاء الفقهي، يمكن القول بأن هذا الازدواج الهش قائم على ازدواج فكرى بخصوص جوهر أطروحة سيد قطب: مفهوم «العصبة المؤمنة». فهذه العصبة منظورا إليها كحزب، كيان معاصر سياسى مصارع، أداته الأساسية الدعوة، وجوهرها تكفير الدولة. أما إذا نظر إليها كأملة من دون الناس، فهي تتطوّل على تكفير للمجتمع المضاد. أى المجتمع القائم - برمزوه وأشخاصه على حد سواء، ويصبح الانضمام لهذه «الأمة» شرط لإيمان للأفراد. ومن الواضح أن منطق أطروحة سيد قطب - كما نوقشت - يميل إلى التكفير الشامل، في حين أن القصد من ورأيا. كما يبدو في كل من تحفظاته النظرية وسلوكه العملى - يميل - على العكس - إلى الدعوة السياسية للتكفير الموجهة ضد شرعية الدولة القائمة. وسوف يواجه المكفرون هذا الازدواج فيما بعد.

بعد خروج المكفرون من العزلة، دارت المناقشات بينهم وبين قيادات الإخوان (٣٣)، وانطلقوا من فكر سيد قطب وأضافوا إليه. فكان المكفرون قبل انقسامهم إلى مجمرعكتين أو أكثر، «بمنهم فكر واحد يقوم على: للحاكمية: وهى ترجمة عملية للطلق بالشهادتين، وتعنى عدهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهياته، والخضوع لحاكمية الله وحده، لأن المسلمين فى عصرنا لا

يدركون معنى شهادة لا إله إلا الله، وبالتالي لم يدخلوا بعد فى الإسلام» (٢). الجماعة: وهو شرط على الإيمان عدهم. ولكنها ليست كل جماعة إسلامية، بل الجماعة التى ينتمى إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم ويتخبط فى جماعته فهو كافر، وإن صلى وصام وكان فى جماعة أخرى، وذلك اعتقادا منهم بأن جماعتهم هى جماعة المسلمين، (٢٤).

والفارق الوحيد بين هذا الفكر وفكر سيد قطب، أن هؤلاء قد حصموا قضية تكفير الفرد غير الداخل فى «العصبة المؤمنة»، فكفروه صراحة ومن ثم مالوا بأطروحة قطب «العصبة المؤمنة» نحو قطبها المجتمعى وليس الحزبى. ومن الناحية السياسية، فإن هذا الفكر قد انتقل إلى الانشقاق الصريح على الإخوان، ذلك أن رفض الإخوان تبلى فكر سيد قطب، جعل المؤمنين بالفكرة معنطين لجلل الانشقاق الضمنى واقيا، وإدخال الإخوان فى زمرة الكافرين، خاصة أن الإخوان قد نشطوا فى السجون فى عزل «المكفرون»، كما أسد مرشد مخطوطا - هو كتاب «دعاة لا قضاء» - رفض فيه فكر سيد قطب (٣٢). دون ذكر اسمه - ونشط الإخوان فى طرد كل من لم يوافق عليه من صفوف الجماعة (٣٦).

ولما واجه الإخوان المكفرون بما يخرّب على أفكارهم من ضرورة فسخ عقد الزيجات واعتزال المساجد وتخريم الذبائح. (٣٧)، وما يخرّب على ذلك - ضمنا - من عزلة سياسية واجتماعية، انقسم المكفرون إلى فريقين: فريق قبل بهذه النتائج (٣٨)، آلت زعامته إلى شكرى أحمد مصطفى (٣٩)، وعرف إعلاميا فيما بعد «بالتكفير والهجرة». وفريق آخر، حور سلوكه، فقرر عدم تكفير المجتمع صراحة، وإعلان التكفير فقط لمن ينضم إلى التنظيم وأسمى هذا

المنهج «المفصلة الشورية»، كما أياها
لأنفسهم لكل ذبايح «المشركين» والزواج
من نساءهم، وفقا لقاعدة أسسيت «العهد
الكنى». أي نظرية المراحل، كما وجدت
عند سيد قطب مع مداه على استقامتها.
وفقا لهذا الفهم فإن استخدام القوة
محظور، طالما ظلت الجماعة فى
«المرحلة الكنية» أو «عهد الاستضعاف».
ومن هنا فقد كسروا تيار شكرى
مصطفى لجهرة بالكثير^(٤٠).

وفى ما بعد، سوف تكون من هذا الفهم
جماعات عديدة، غير ظاهرة، أو غير
ملاحقة من جانب الحكم القائم، لأنها
تؤجل ممارسة العمل السياسى، وتكتفى
بأن تقوم لنفسها جماعة روحية منفصلة
عن المجتمع، لا تتعامل معه إلا فى
أضيق الحدود، وتطبق فيما بينها أعرافها
الخاصة، وتختبئ بمجموعات من
الشباب، الزافض للحياة الاجتماعية فى
البلاد، والشاعر باغتراب روحى عميق،
الباحث عما يشبه أن يكون مجتمعاً
مثالياً^(٤١). ويقدم هذا النموذج مثالا
واضحا على الكيفية التى يتحول بها
التسييس المطلق للذين إلى شيع مفهوم
السياسة.

وخلال مدة السجن، استطاع الإخوان
أن يقلصوا عدد المكفرين - الظاهرين على
الأقل - بحيث تقلص عدد أنصار شكرى
مصطفى إلى ثلاثة عشر شأبا^(٤٢)، على
الرغم مما يقال من تشجيع مباحث
السجون للمكفرين، على أساس أن
نشاطهم غير قابل للتطور بطبيعته، بل
يساعد على شق صفوف الإخوان -
الأخطر سياسيا^(٤٣)، وهى سياسة سيندم
عليها للنظام من بعد كثيرا، حين يكشف
عام ١٩٧٧ وجود تنظيم يتراوح حجم
عضويته بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف
شاب وشابة، ويسودهم شكرى أحمد
مصطفى^(٤٤).

٣- شكرى مصطفى ونمط

التكفير الشامل:

لقد أسفرت إعادة النظر الفقهية فى
فكر سيد قطب، من خلال ما دار من
جدل داخل السجن عن تبلور مدارس
فقهية - سياسية متعددة، باشرت نشاطها
خارج السجن من بعد. غير أن أهم نتائج
هذا الجدل هو احتلال قضية التكفير
الموقع النظرى المحورى فى فكر الإسلام
السياسى، ذلك أن «نمط التكفير» تدرتب
عليه مسائل سياسية وحركية مهمة، فهو
يحدد الموقف من المجتمع القائم، ويأه
عليه يحدد أسلوب الحركة داخله، وصولا
إلى الأهداف الكتيكية... على اعتبار أن
الهدف النهائي المعلن يظل دائما بالنسبة
لجميع الفرقاء هو قيام الدولة الإسلامية.
فقبل سيد قطب افترق الإخوان، الفصل
الرصيد للإسلام السياسى آنذاك، إلى
منظور تكفيرى واضح تقام عليه خطة
العمل السياسى.. وبعده، اضطر جميع
الفرقاء بما فيهم الإخوان المسلمون إلى
بلورة خطة عملهم فى مقولات نظرية
واضحة، هى التى أسسها «نمط التكفير».
وسوف يتابع البحث، نلرغ أنماط التكفير
للمختلفة باعتبارها استراتيجيات سياسية
متميزة، لتحديد أشكال العمل السياسى.

ويمثل اتجاه شكرى مصطفى «نمط
للتكفير الأكثر تطرفا فى تطوير
أطروحات سيد قطب، يمكن أن يسمى
«التكفير الاجتماعى الشامل». فمثله مثل
الأخير، يتبنى شكرى مصطفى فكرة
تكفير المجتمعات والنظم القائمة على حد
سواء، وعلى امتداد العالم كله، ويجعل
همة «جماعة المسلمين» رد العاكمة لله
فى الأرض كلها^(٤٥). غير أنه يحكم
على الأفراد بالكفر إذا بلغهم «الإسلام
الحق»، ولكن هذا الإبلاغ للأفراد ليس
مقصودا به إصدار الأحكام، وإنما يرتبط
بترفع الجماعة وخطط حركتها^(٤٦).

فإذا بلغت الدعوة الفرد ورفض
الالتحاق بالتنظيم حكم بكفره: «بل لا
يوجد عندنا سبب للكفر غيره»، وإن كان
الحكم بالكفر لا يترتب عليه حكم بالقتل
طالما ظلت الجماعة فى مرحلة
«الاستضعاف»^(٤٧)، غير أنه قد يترتب
حكما بالتفريق بينه وبين زوجته إذا
دخلت «جماعة المسلمين»، وذلك بسبب
«اختلاف العقيدة»^(٤٨).

وفقا لهذا النمط من التكفير ينحصر
الإسلام داخل «جماعة المسلمين»، على
نمط لنحصاره ذاته فى أتباع الرسول فى
العهد الكنى، وتصبح جميع النزاعات
والمعسكرات والاتجاهات فى العالم كله
فى خندق واحد، بدءا من أهل السنة
الذين أسقط شكرى مصطفى
مذهبهم^(٤٩)، إلى «علماء السلطة، الذين
يفسحون «بمذهب الحاكم»^(٥٠) إلى سائر
الاتجاهات السياسية والأيدولوجية فى
العالم. ويصبح النزاع العربى - الإسرائيلى
- أحد شعارات النظام الكبرى - قبالا
«كسائر القتال الدائر الآن فى الأرض بين
البشر جميعا لدوافع أرضية بشرية بعيدة
عن عبادة وإعلاء كلمته»^(٥١)، كما
يسقط الانتماء الوطنى: «أنا لا أقبل أن
يدخل الجهد فى بيتى كما لا أقبل أن
تدخل مباحث أمن الدولة فى بيتى من
للناحية العامة... وبناء عليه يتحدد
موقف الجماعة فى حالة الصرب مع
إسرائيل «حسب الضرر الواقع على
الجماعة من الطرفين كليا»، علما بأن
أقرب الفلوج المطروحة هو «الفرار
بالجماعة إلى مكان آمن»^(٥٢). ومعنى
ذلك أن «الحرب العادلة، الوحيدة فى فكر
«التكفير والهجرة» هى حرب الجماعة
ضد أعدائها أيا كانوا، ذلك أنهم «أمة من
دون الناس».

واتساقا مع ذلك، يرفض هذا النمط
من التكفير الخطط الإصلاحية أيا كانت،
على غرار السعى إلى احتلال «المراكز

العظيمة، أو ضم ذوى المراكز لخدمة الإسلام» (٥٣). وإذا كانت جماعة المسلمين، تتابع الأوضاع القائمة، فليس ذلك بغرض إصلاحها، فليس «في خطتنا مناقشة جزئيات تقوم في أسس الدولة وسياساتها وخطتها» وإنما خطتنا تقوم أصلاً على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها... (لتغييرها) من أساسها بكل ما فيها وقيتها رأساً على عقب، اتباعاً للسنة الربانية التي تقوم على الهدم من القاعدة» (٥٤).

وإذا كان شكرى مصطفى يوصى بفرازة كتب الشيخ سيد قطب، «فيما يحصل ببداية الحركة الإسلامية» (٥٥)، فإن ذلك يتحقق بالأساس النظري العام. أما خطة الحركة للفعالية فتختلف اختلافاً كبيراً. فمع أن التنظيم يتبنى خطة الدعوة طويلة الأمد، ويختار الأعضاء بمعاينة، مرجحاً بتحميص تسلط للكافرين لهم (٥٦)، فإن خطته كما اتضح تقوم على تقليد حرفى للتجربة الإسلامية الأولى، بما فيها عملية هجرة فعلية. ومن جهة أخرى أكثر أهمية فإن هذه الجماعة، أى تصوروا للدولة الإسلامية، معاد أشد العداء للحضارة الحديثة بمجملها، رافض لها من حيث المبدأ، بغیر تفرقة بين «الإبداع المادى، و«الانحطاط الروحى»، على غير مثال فكر سيد قطب. فمن وجهة نظر شكرى مصطفى، يستحيل التوفيق بين تلك المدنية البهيرة وبين عبادة الله: يستحيل، التوفيق بين بذل المصر فى صنع هذه المدنية الرائقة، والدنيا العريضة المزخرفة، وبين عبادة الله» (٥٧) فهذه المدنية الحديثة، ليست سوى صنم معبود أقامة المكر الشيطاني لصرف الأنظار عن عبادة الله» (٥٨). والعلم الحديث «فحثة» (٥٩). «والحال أن الفرض من خلق الإنسان هو العبادة بالمعنى الحرفى للكلمة، ومن ثم فإن ذرة تعلم يقصد بها غير هذه الغاية هي ذرة

خارجة عن العبودية، مضافة إلى التآله فى الأرض بغیر الحق مبيدوه بداية الطفان البشرى» (٦٠). ومن هذا فإن الأمة الإسلامية القادمة ستكون أمة أمية لا تكتب ولا تحسب» (٦١)، إلا بقدر الحاجة.

ذلك الرفض المطلق للحضارة الحديثة إنما تنفيذه كما هو واضح مشاعر الحسد البالغ إزاء المدنية «الرائعة، وبالأحرى إزاء من يتمتعون بها، وهى مشاعر تصل قوتها إلى حد التفذ بفترة دمار الحضارة: «بالها من لحظة رائقة. أن يترك الله أعداءه ليجدوا ويؤسسوا ويشيدوا ويرتعوا ويدعوا وينفقوا (لاحظ الاستطراء)، ثم يأتيهم من حيث لم يحتسبوا... فيدمر عليهم بما بنوه وما شادوه... وقد علو بنيانهم يكون دمارهم... يا للحكمة الربانية.. والتكيد المتين» (٦٢).

ومن قلب المشاعر الملتهبة، تتصاعد خيالات غريبة لتحديد خطة الحركة. فمعاً لا يتسق مع هذا التصور الرجعى للأمة الإسلامية المقبلة أن يحارب المسلمون بالندابة والطائرة والصاروخ، حيث إن من شأن ذلك أن يلوث «نقاومهم». ومن هنا يؤكد شكرى مصطفى «أن المسلمين لم يعرفوا ولن يعرفوا» فعلاً إلا بالصف والسيوف والخيل والليل» (٦٣). كيف؟ بتدمير الحضارة الحديثة أولاً قبل إنشاء الدولة الإسلامية. كيف؟ مستقوم بذلك أكبر قوة فى الأرض فى عرف شكرى مصطفى، وهى «اليهود» (٦٤)، حيث سيدبرون حرباً ذرية مدمرة تنجو منها منطقة الشرق الأوسط وأوروبا، لأنه المنطقة التي يريد اليهود حكمها» (٦٥). بينما تتركض جماعة المسلمين فى نجوة من الأرض تعبد الله وتكذل» (٦٦)، ثم يؤذن لهم فى حمل السيف المنصور... لتدمير البقية من معاقل الكفار» (٦٧). (كذا) 11.

وقبل الهجرة، ستستطيع الجماعة أن تحيا وتتمتع رغم قوة أعدائها عن طريق استغلال ما تبقى من «ضوابط وخير» فى الجماعات الكافرة (٦٨)، بل وبمساعدة اليهود، الذين سبغ بهم الرغبة فى التآله أن يوافقوا على قيام حركة، بل ودولة إسلامية، ليجربوا قوتهم عليها (٦٩)!

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذا النمط من التفكير لا يزيد عن كونه محض إمتداد «مطلقى» لفكرة إخضاع الواقع لنص مقدس، وقياس التاريخ على مقياس فقهي - نصوص محددة سلفاً، وهى فكرة جوهريه لدى جميع فصائل الإسلام السياسى، بل ويمكن القول إنها موجودة بدرجات مختلفة لدى عديد من الأيديولوجيات المتداولة فى مصر، بما فى ذلك أكثرها ادعاء بعلمانياتها.

ومع ذلك، فقد كانت هذه التصورات المغرقة فى الخيال، ذات قوة كافية، بحيث جمعت حولها آلاف الشباب، تخلوا بآرائهم عن التعليم والوظيفة التى يوفرها المجتمع الحديث، ليوشوا حياة بسيطة فى غرف وشقق مفروشة، عمادها الإخلاص المتبادل والانعزال العداوى عن المجتمع (٧٠)، وجرى تحويل هذا النمط من الحياة بنمط آخر مختلف تماماً. بتكليف بعض الأعضاء بالعمل فى الدول النفطية وتحويل العائد إلى الجماعة (٧١). وإذا كان سكوت الحكومة عن نشاط هذه الجماعة، اعتقاداً منها بعدم خطورتها سياسياً كان عاملاً مشجعاً لنموها (٧٢)، فلاشك أن هذا العامل غير كاف لتفسير ظاهرة بهذه الضخامة: آلاف من الشبان والفتيات، وقد يكون الظروف الاقتصادية الخائفة فى زمن الانفتاح دوراً فى جاذبية الجماعة، التى وفرت لأعضائها رغم كل شيء مسكناً وزواجا (٧٣). غير أن هذا التفسير مغرق فى التبسيط.. فمثل هذا التمرد المطلق على المدنية الحديثة يتطلب قدراً هائلاً من السخط والشعور بالغربة، بحيث تهون التضحية بالأهل

والتعليم والوظيفة، يتطلب إيماناً بخلاص حقيقى للبشرية من أزمة اجتماعية أيدولوجية عميقة ومزمنة، ينبغى أن تكون لدينا الشجاعة لتشخيصها ومواجهتها.

ولم تكن جماعة شكري مصطفى وحدها هي التي مارست هذا النمط من الحياة، فجمعة جماعات عديدة، عاش بعضها على السرقة، وبعضها على تبرعات وأعمال هامشية في المدن. غير أن جماعة شكري مصطفى تميزت بالمواجهة الحادة التي خاضتها مع النظام حين قامت بخطف وقتل الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق في يوليو ١٩٧٧. وقد فسر أعضاء الجماعة قرار الخطف بأنه رد فعل لإلقاء القبض على بعض أعضاء التنظيم دون تقديمهم للمحاكمة، وفسروا قرار القتل بأنه اضطرارى بسبب عدم استجابة الحكومة لمطالبهم^(٧٤)، غير أن هذا التفسير ذاته إنما يشير إلى مدى صعوبة ضبط النفس والالتزام بالخط النظري في وجه الضغوط المتزايدة للمجتمع الخارجى على الجماعة، وما يولده من إحساس بالكره والرغبة في التحدى. كما يشير الحدث ذاته إلى أن التقسيم إلى مراحل يمكن انتهاكه من جانب الدولة والمجتمع حين يقرران التصدى لممارسات الجماعة في مرحلتها النكية.

٤- تيار الجهاد

ونمط

التكفير

السياسى الحصارى:

وسوف يؤدى القتل المدوى لجماعة المسلمين، إلى الإسراع بنمو تيار راديكالى آخر، يجنب كلا من الرفض التام للحضارة الحديثة، وما يرتبه من عدمية سياسية، ويبنى خطة سياسية واقعية، للاستيلاء على السلطة. ذلك هو

تيار الجهاد الذى يتبنى نمطاً للتكفير، ينصب على الدولة بشكل أساسى وعلى المجتمع ككيان معنوى، ويؤثر الأفراد.

وأول التجليات الملموسة لهذا التيار، هو التنظيم الذى قاده صالح سريرة الموظف الفلسطينى بجامعة الدول العربية، والذى عرف بتنظيم «الفنية العسكرية» لقيادة في أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية بفرض استخدام أسلحتها في الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى، حيث كان قادة النظام مجتمعين، للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة^(٧٥).

ومع أن صالح سريرة في كخوبة «رسالة الإيمان» قد أوصى بتفسيرى «أين كثير» و«سيد قطب» للقرآن بوصفهما خير التفسير^(٧٦)، فقد تبنى نمطاً متميزاً من التكفير يمكن تسميته «بالتكفير السياسى الحصارى»، حيث إنه يهدف أولاً وأخيراً إلى نزع الشرعية عن الحكم القائم، وتحويل الولاء عنه. وعلى ذلك فالحكم «القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لاشك في هذا، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»^(٧٧). غير أن هذا المجتمع كتجمع من الأفراد، يعتبر أساساً ضحية للنظام السياسى، عاجزاً عن التخلص منه، يتطلب قيادة إسلامية مخلصه لتقوده^(٧٨)، أما الأفراد فيتحصر التكفير بدورهم في الموالين للنظام السياسى والرافضين للحكم الإسلامى: فالكافر هو كل من «لمن أن هذه الحكومات على حق والإسلام على باطل، أو أنه (الإسلام) ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة، أو كان لا مباليا سواء جاء الإسلام أو لم يأت، أو كان ناقما على هذه الحكومات لكنه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الإسلام. ويكون مؤمنا من هؤلاء من آمن بأن الإسلام هو الحق وأن هذه

الحكومات كافرة ويعمل على تغييرها، سواء سرا أو علنا»^(٧٩). وبصفة خاصة، فإن رجال الدولة مدانين بالكفر بقدر ارتباطهم بالشرورات غير الإسلامية تقريبا لها أو تنفيذا أو قضاء بها، وكذلك كل فرد من أفراد الشعب يرضى بها قليلا^(٨٠). ويهذا يصل الجانب السياسى في الفكر القطبى إلى مثناه العلمى، مقابل التضحية بتكفير المجتمع وعاداته وتقاليد وأفكاره غير السياسية المباشرة.

والتساق مع هذا المنطق في التكفير فإن خطة إقامة الدولة الإسلامية هي هنا خطة سياسية بحتة، تقوم على الاستيلاء على السلطة بأية طريقة كانت، وتبرير ذلك بأن «دار الإسلام عدد الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة الله هي العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين»^(٨١). ويجوز كل الوسائل لتحقيق هذا الهدف، بدءاً من المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والوزارة من جانب حزب إسلامى صريح الهوية إلى التغلغل في مناصب الدولة، لاستغلال النفوذ لصالح الجماعة المسلمة^(٨٢)، وصولاً إلى التخطيط لانقلاب عسكرى على نمط انقلاب القذافي في ليبيا أو غرار حادث «الفنية العسكرية» ويبدو أن هذه الخطة الأخيرة كانت أثيرة عند التخطيط، ومن هنا اهتمامه بتجديد شباب من طلبة الفنية العسكرية، ومحاولة تجنيد عناصر من الجيش، فضلاً عن وضع خرائط للأماكن الاستراتيجية ورصد تحركات العناصر القيادية في الدولة بشكل مسبق^(٨٣).

وهكذا، فقد قاد إعفاء المجتمع من تهمة الجاهلية في الواقع إلى التخلي عن نمط الدعوة الذى كان يقبده سيد قطب والواقع أن صالح سريرة يرفض صراحة «البدء بالدعوة» وكأن العالم لم يعرف الإسلام قبل ذلك، ويعتبره «خطأ، فكرياً وحركياً»^(٨٤). غير أن هذه الخطة تظل تستند من الناحية الأيدولوجية إلى

منظومة الحاكمة والجاهلية، والعصبية الدرمية، مع درجة من التخفيف من ثقل شمول الجاهلية.

أما تنظيم الجهاد بغروعه، الذي نجح في اغتيال الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١، فلا يكاد يتميز في «نمط التكفير» عن نمط صالح سرية اللهم إلا في حدود مسألة واحدة مهمة هي تكفير مؤسسات المجتمع على اختلافها. فظلمة الأولى - وعلى يد عبود الزمر - يصبح لتكفير المجتمع معنى ملموساً، هو تكفيره «كنظام الحياة والتشريع وكقوانين ومؤسسات سياسية وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها»، ومن ثم يشترط في عصر تنظيم الجهاد ألا يكون متضمناً لأي من هذه الهيئات (٨٥). وبناء على ذلك فقد رفض عبود الزمر كل أشكال العمل من داخل النظام التي سبق ولهاها صالح سرية - بشروط - فلا مجال للتقدم لمعضوية المجالس التشريعية أو السرى للحصول على مناصب مهمة (٨٦)، ويصبح خيار الكفاح الدعائى المسلح خياراً وحيداً.

والواقع أن تصورات صالح سرية قد أخذ عليها كثيراً «سياسيتها المفرطة، إلى حد إهمال شأن الدعوة الإسلامية بشمولها لكل جوانب الحياة، خصوصاً وأنه كان عضواً في أحد مراحل حياته في «حزب التحرير الإسلامى»، الذى كان «حديثاً» في تفكيره أكثر مما ينبغي، وأقل أصولية، وهذا ما سعى لتلافيه تنظيم الجهاد المصرى من بعد.

وبالإضافة إلى ذلك يطرح التنظيم مجدداً مسألة كسر النظام القائم والحكام (٨٧)، ويرفض فكر التكفير والهجرة (٨٨)، والأشكال السلمية للعمل الإسلامى، مثل الدعايات بتطبيق الشريعة، أو الممارسات الحزبية أو الدعاوى القانونية أو المسيرات

السلمية (٨٩)، أو جعل الدعوة بمختلف أشكالها طريقاً وحيداً للعمل يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة من الإسلاميين.. فالدولة الإسلامية ستقيمها القلة المؤمنة بواسطة الجهاد المسلح (٩٠)، السوجه ضد الحكومة المحلية، لا ضد الاستعمار، حيث إن الأخير يدين بوجوده لمواقف الحكومة المحلية، كما أن القتال ضد الاستعمار لا يجوز عده إلا تحت قيادة مسلمة رزاية مسلمة (٩١).

وقد طرحت استراتيجيتان للجهاد المسلح لدخل للتنظيم. الأولى ترمى إلى القيام بانقلاب عسكرى، بواسطة عناصر تجند داخل صفوف الجيش، والثانية ترمى إلى حفز ثورة شعبية على نمط الثورة الإيرانية (٩٢)، وتوجه الدعوة إلى «شعبنا المسلم» لانتفاض في لحظة حاسمة (٩٣)، يحددنا للتنظيم. وفي هذا الإطار يرفض عبود الزمر - صاحب استراتيجية الثورة الشعبية - كل الحلول الجزئية التي ترمى إلى التدرج في تطبيق الشريعة، أو تطبيق الحدود فقط (٩٤)، كما يرفض «التطبيق المشوه للشريعة على غرار الذى حدث في السودان، في عهد نميرى» (٩٥).

وقد مارس التنظيم عمله في عهد تميز بأضطراب كبير في السياستين الداخلية والخارجية للحكم، الأمر الذى أتاح له تصديق مبررات كثيرة لرفض النظام، تتجاوز المآخذ الأخلاقية من قبول الربا والتبجح والخمر، فيأخذ التنظيم على الحكم القاتم «مؤالة اليهود والنصارى»، وترقيق معاهدات الاستسلام للذمم (٩٦)، والموقف المعادى للثورة الإيرانية (٩٧)، والفساد السياسى، والمسخرة من رموز الحركة الإسلامية (٩٨)، وجز البلاد إلى التبعية للولايات المتحدة (٩٩)، والفساد الاجتماعى الصارخ في ظل سياسة الانفتاح (١٠٠)، وصولاً إلى نقد النظام

العالمى برمته، باعتباره قائماً على استعباد «خمس سكان العالم، لبقية البشر» (١٠١).

(ومع ذلك، يفقر التنظيم إلى أى تصور واضح عن طبيعة النظام الاقتصادى - الاجتماعى المنشود (١٠٢) والبدل السياسى الذى يقممه هو إعادة الخلافة (١٠٣)، على النمط التقليدى الوارد في كتب «السياسة الشرعية»، بما في ذلك السماح «بإمارة المتغلب» (١٠٤)، ومثل ذلك مثل تنظيم صالح سرية (١٠٥)، لا مجال للديمقراطية في النظام المقيد، فمبدأ حكم الشعب يعتبر في حد ذاته اعتداء على سلطان الله (١٠٦)، والعريات المسموح بها تظل محكومة «بالحلل والحرام والواجب»، وتعدد الأحزاب مرفوض، حيث إنه لا يوجد في المجتمع المسلم إلا حزبان: «حزب الله المأمور بإقامته وحزب الشيطان وقياه ممنوع، أما المسيحيون فليعملوا الاستعداد للهبوط إلى مستوى الذميين» (١٠٧). وينتهى الأمر إلى نوع من حكم الفقهاء، حيث إن صياغة الأحكام وفقاً لشريعة تتطلب جهودهم، وإن كان ينظر إلى هذا الحكم باعتباره محض استنباط «لحكم الله، وليس تشريعاً» (١٠٨).

• الإخوان

ونمط

التكفير الحصارى

الأيدىولوجى:

وإذا كانت العلاقة بين فكر سيد قطب وفكر الإسلام الراديكالى بشعبيته واضحة، يعترف بها قادة التنظيمات أنفسهم، فالأمر يختلف بالنسبة للإخوان المسلمين. ومع ذلك فقد أجبرهم الفكر القطبى بتفسيراته المتعددة على إعادة صياغة فكرهم على نحو يسمح بمواجهة هذه التفسيرات، وتحديد «نمط تكفيرهم» الخاص الذى يميزهم.

والواقع أن موقف الإخوان من فكر سيد قطب قد تعرض لتقلبات عديدة، حتى انتهى بهم الأمر حالياً إلى رفضه والتصل منه، وكانت البداية في عهد المنصوب، الذي أرسل إلى سجن الواحات مؤكداً أن تفسير سيد قطب للقرآن، هو الحق الذي لا يمع أي مسلم أن يقول بغيره، ولكنه رأى أن إبداع هذا الرأي بالصورة القوية البارزة التي يقول بها سيد قطب لا يجعل سياسة، وصرح للإخوان بالاطلاع على كتبه، دون إثارة خلاف (١١٠). كذلك فقد وافق المنصوب على طبع «معالم في الطريق» رغم اعتراض فريد عبد الخالق (١١١)، وأكد لسيد قطب مرافقته على ما ورد في الكتاب (١١١)، كما قرأ مسخوط سيد قطب، «خيوط خلطة»، وأطلع عليه ابنه إسماعيل المنصوبي فوصل عن طريقه إلى قيادة تنظيم ١٩٦٥ (١١٢). ومن كل ذلك نخلص إلى أن المنصوبي كان في البداية مؤيداً لفكر سيد قطب، ومن أنصار تكفير النظام.

وإذا كان صحيحاً ما شهدت به زينب الغزالي من أن المرشد قد رفض «تكفير أهل القبلة» (١١٣)، فإن ذلك لا يطرأ بالضرورة على رفض فكر سيد قطب، الذي يحتمل عدة تأويلات، كما أن المرشد كان مقلداً في قراره نفسه بأن «عبد الناصر كافر» (١١٤).

وبالنسبة للموقف من تنظيم ١٩٦٥، باعتباره التطبيق العملي لفكر سيد قطب، فقد وافق المرشد العام لسيد قطب على تدريس «الشريعة الإسلامية» بمقتضى كتابه معالم في الطريق (١١٥)، وورعه بكف فريد عبد الخالق عن التشهير به بسبب «الدروس» (١١٦). والواقع أن المرشد العام لم يكن ممانعاً أصلاً في قيام أشكال تنظيمية غير عدية للإخوان، فسمح لـ «عبد الفتاح إسماعيل» أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ «بتجميع خفيف

بقصد الدراسة، ثم أمر بإيقاف نشاطه حين يلفسه خطورته» (١١٧). كما أذن لعبد الفتاح الشريف في عمل أسر «في حدود قرار الحل» (١١٨).

غير أن موقف المنصوبي اختلف اختلافاً كبيراً حين واجه فكر التكفير في المعتقلات، وتعرف على أبعاده ودخل في مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير في مزرعة ليمان طره، وطلب من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم، وبعد الاطلاع عليه، أرسل خطاباً جاء فيه: «ما كنت أعلم أن صاحب الطلال قد غير في مفهوم الجماعة» (١١٩)، وكتب مستعينا بابه مأمون المنصوبي ومصطفى مشهور وآخرين (١٢٠)، رداً فقهياً، جرى تعديله بحسب مسخرقة رفود الفصل في السجن (١٢١)، وهو الذي طبع فيما بعد بطون «دعاة لا قضاء» والذي يعتبر حتى الآن الإطار النظري لفكر الإخوان السياسي، الذي يحدد «نمط تكفيرهم».

ويقوم «نمط التكفير الإخواني» كما صاغه المنصوبي على استبعاد متمنى للدولة والجمعة، ككيانات معلوبة، من قضية التكفير، ثم تقسيم تكفير الأفراد إلى نوعين: كفر أصغر وهو المعصية وكفر أكبر وهو الخروج عن الإسلام، ليتتهى الأمر - على نحو ما سدرى - إلى حصار أيدولوجي للجمعة والدولة والأفراد على حد سواء، أو ما يمكن أن يسمى «نمط التكفير الحصارى الأيدولوجي».

والواقع أن الرفض الكامل لمفهوم الحاكمية من شأنه تجريد الإسلام السياسي عموماً من منبر وجوده الفقهى، ومن هنا يؤكد المنصوبي على أنه يقبل معاني محدودة لمفهوم الحاكمية، منها: «لزوم الرد عند التنازع في الحكم أو في أمر من الأمور إلى شريعة الله دون غيرها» (١٢٢)، وهو تأكيد للاعتقاد بأن

الشريعة تحوى إجابة محدودة لكل سؤال مطروح في العالم، وهو أساس نظرى ضرورى ضرورة مطلقة لكل دعوة إلى مطلق الإسلام. ومن بين المعانى المقبولة للحاكمية عند الإخوان، وما يترتب عليها من تكفير: «إن من جهر مختاراً بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التي بلفته... فهو كافر مفرط» (١٢٣). ومعنى الجاهلية غير الشاملة في هذا النص أنه لا يجوز لأحد أن يعترض على حق البشر في التشريع - بأوسع معنى للكلمة - لأنفسهم، وبصفة خاصة، ليس له أن يجهر بمثل هذا الاعتقاد، وإلا حكم على نفسه بالكفر من وجهة النظر الإخوانية ويصبح، وفقاً للغة السلي، عرضة للقتل.

غير أن الإخوان لا يبنون تنفيذ الأحكام قطعاً.. ومبرر ذلك «أن الجماعة منذ نشأتها ألزمت أصلاً لا محل للخروج عليه وهو ألا تعرض للأشخاص بحكم، وأن الجماعة تعلن الأحكام الشرعية على الناس... تاركة لكل مستمع أن يضع نفسه في الموضع الذى هو أعلم بنفسه أنه يطبق عليه.. إلنا دعاة لا قضاء» (١٢٤). وهكذا يجرى حصار الأفراد وتهديمهم ضمئياً بحيث لا يمكنهم أن يعبروا عن اعتقاد مخالف للإسلام السياسى وإلا حكموا على أنفسهم، بالكفر.

أما بالنسبة للجمعة والدولة فإن الأمر يصبح مالمعاً تماماً: فالحكم «بغير ما أنزل قد يكون كفر ينقل عن الأمة، وقد تكون معصية كبيرة أو صغيرة... أو حتى مجرد خطأ في الاجتهاد، وذلك وفقاً لتضمير الحاكم وقوله» (١٢٥). وبالنسبة للجمعة فإن القول «بأن المجتمع جاهلى يدل على أن فيه خروجاً ظاهراً على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبية على حال أفراد وأنظمتهم. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معين أو المجموع كله حد الردة أو الكفر أم لا، يتعين الرجوع إلى أحكام الشريعة» (١٢٦).

دون أية إشارة إلى الكيفية التي سيجري بها الحكم بالمسبة للمجموع كله أو «الدولة» ككيان محطى. وبعبارة أخرى، ويتجنب هذا المانيفستو الإخواني تماماً تحديد ما إذا كان المجتمع بوضعه الحالي دار إسلام أم دار حرب اكتفاء بالإحالة الغامضة إلى «أحكام الشريعة». وفيما بعد سوف يطرح أحد كتاب الإخوان - في معرض نقد سيد قطب - فيصف «المجتمع الذي يعيش فيه الآن، بأنه «مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية» (١٧٧)، دون أن يترتب على ذلك أية نتيجة؛ فالهم هو جذب الحكم المحدث في مثل هذه المسألة.

وإذا كان الإخوان «دعاة لا قضاه»، فهم ليسوا دعاة لمكارم الأخلاق وإنما للحكومة الإسلامية، ذلك أن «إقامة الإمام الحق فرض من فروض الكفاية... وكل قدر بيمينه أتم ما دام ذلك الفرض لا يتحقق» (١٧٨). وإذا كان الإثم يلحق بغير العاملين على قيام الحكومة الإسلامية فإن «المستحيل عدم قيام الحكومة الإسلامية بعد علمه بالمصوّر القاطعة الدالة على وجوبها... كافر مشرك بلا خلاف» (١٧٩)، وتلحق الدائرة حول كل معارضة للإسلام السياسي. وإذا كانت «عادة الخلافة أمر» يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها (١٣٠)، أي يخضع رفع شعارها لتقديرات القيادة الموقوفة السياسي، فإن الأمر يصبح من الخطورة بمكان على المعارضين حين رفعه، حيث سيصبح الصراع على السلطة في نبرته. أما بعد وصول الإخوان إلى الحكم فسوف يصبحون قضاء بإضافة إلى كونهم دعاة، ويتحول الأحكام الموقوفة بالكفر إلى أحكام نافذة جارية، تلحق بطوائف واتجاهات مختلفة مثل الشيوعيين والعلمانيين واليهائيين - الذين يكتفى أحد دعاة الإخوان بتكفيرهم عموماً، وليس كأفراد، يتطلب سؤالهم

ومناقشتهم لتبين ما إذا كانوا حقاً كذلك (١٣١)، على غرار محاكم التفتيش.

وإذ يكتفى «نمط التفكير» الإخواني بالحد الأدنى لحفظ سلاح التكفير بيد الإسلام السياسي كعلاقة تميزه، فإنه يصبح مرغماً على إفساح المجال لكل انتهاء آخر داخل الإسلام السياسي، وإخراجه خارج مجال التكفير. فمقدم يجوز للمسلم أن ينضم إلى الجماعة التي يعتقد أنها تحقق معنى الإسلام، وإن كان اعتقاده هذا ليس حجة على غيره (١٣٢)، كما يباح للأفراد الاختلاف حول معنى «البيعة والجماعة والإمامة الحقّة»، مجتهدون أم مسترشدين بأقوال الفقهاء (١٣٣)، ومن ثم فإن جماعة الإخوان «مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق»، بألف لام للتعريف (١٣٤)، فإنها تسمح بتعدد الاتجاهات داخل الإسلام السياسي، وهو المبدأ الذي سيصل منطقياً عند فريد عبدالخالق إلى القول بجواز تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية، شريطة ألا يسمح بتكوين أحزاب تخالف أصول الشريعة ومبادئها (١٣٥).

وهكذا يحافظ الإخوان على وضعهم، باعتبارهم التنظيم الأم للإسلام السياسي، فيتمسكون من المبادئ بالحد الأدنى، ومن للتكفير بالحد الضروري لقيام فكر الإسلام السياسي، ومطلبه باحتكار الحكم، وتتسع عبادتهم من حيث المبدأ للاتجاهات المخالفة. ولكهم يتطلون عملياً عن استخدام السلاح وتنتهي قصة النظام الخاص، ويتوقف للتذبذب بين السلاح والدعوة، ويتحدد موقفهم من قضية العروبة والإسلام على نحو ازدواجي الطابع. أما المشكلة الجوهرية في فكرهم، وهي الخاصة بتحديد مفهوم الدولة والسلطة، فقد استقر الوضع على تحولهم إلى «جماعة ضغط سياسي» - إن جاز التعبير، والوصول للسلطة من خلال ما قد يتاح من فرص،

والانتظار طويل للنفس حتى تتاح تلك الفرصة المأمولة. غير أن حجم التوتر ينخفض داخل فكرهم، مع التخلي عن طريق العنف، والتخلي عن فكرة وضع الاستيلاء على السلطة كهدف مباشر، وتأجيله إلى أجل غير مسمى.

ولما كان «نمط التفكير» عند الإخوان لا يتعرض للدولة أو للمجتمع ككل بشيء ولا يحدد موقفاً، فإنه من الناحية العملية يسمح بمختلف أشكال العمل السياسي من حيث المبدأ. وهكذا، ويعد خروجهم من المعتقلات في بداية عهد السادات بعد أن تعهدوا بعدم استخدام العنف مقابل السماح لهم «ببشرة الدعوة» (١٣٦)، فقد تشبّوا في كل مجالات العمل العام، ثم قبلوا بمبدأ التعدد الحزبي وخاصاً الانتخابات النيابية عامي ١٩٨٤ و ١٩٨٧ (١٣٧). واعتبروا للدستور المصري بالشريعة والاتفاق مع فواصد الإسلام (١٣٨). ورغم أن الجماعة ظلت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية «فورا»، تطبيقاً كاملاً (١٣٩)، فقد تكيفت مع الظروف القائمة عملياً، حتى أجلت هدف إقامة الدولة الإسلامية إلى أجل غير محدد (١٤٠)، وقبلت من حيث المبدأ التفاوض مع إسرائيل، رغم رفضها لا تفاقيتي كامب ديفيد (١٤١). ونشط الإخوان في تطوير علاقاتهم الخليجية التي ترجع إلى الخمسينيات، واستثمروا ثرواتهم الشخصية في شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية، كان مجموعها دورها في اتساع نفوذ الجماعة وجذب الشباب (١٤٢). أما شعارات المصالحة الاجتماعية التي تبنتها الجماعة في أوائل الخمسينيات وشارك في صياغة أفكارها سيد قطب فقد تخطى عنها الإخوان في زمن الانفتاح عن اندماجهم المتزايد اقتصادياً وسياسياً داخل النظام واتساع علاقاتهم الخليجية (١٤٤).

ومع هذه التحولات، وربما بسببها، ابتعد الشباب الأكثر سطحا بسبب الفقر أو بسبب روح النقاء الثوري - البيوريتاني عن خط الإخوان ليتجهوا إلى تيارات الإسلام الراديكالي (١٤٥)، ويهاجموا الإخوان مجرمًا حادًا وصل إلى درجة الاعتداء على المرشد العام اللمعاني في أسبوط (١٤٦). وبالمقابل حرص الإخوان على التجرد من نشاطات الجماعات الراديكالية ونافسوا عن خطة إصلاح النظام والضغط عليه على صفحات «الدعوة» (١٤٧). وفي ذات الوقت سموا للاستفادة من حركة تلك الجماعات، مطالبين بمدى أوسع من الحركة (١٤٨)، مستجيبين في ذات الوقت لغضب المتشددين بالتأكيد على أنهم معززون، وأن فساد النظام هو المسؤول (١٤٩)، فأخذوا من طرفي الغلبة بخصيص.

٦- الإخوان

وسيد

قطب :

وفي ظل هذه التحولات تغير موقف الإخوان إزاء سيد قطب ذاته وفكره . ففي البداية، حرص الإخوان على الفصل بين فكر سيد قطب وفكر التكفير والهجرة . وحرص كتاب «دعاة لا قضاة» على إغفال ذكر سيد قطب، اكتفاءً بنقد المودودي، ونشر محمد قطب رسالة أكد فيها أن سيد قطب هو صاحب شعار «دعاة لا قضاة» ونسب إليه القول بأن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله، لأن الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي وهو التحاكم إلى شريعة الله» (١٥٠)، ويؤكد كل من صلاح شادي عضو مكتب الإرشاد (١٥١)، وعمر التلمساني المرشد العام السابق (١٥٢)، هذا المعنى. ويصدر كتاباً يحلل بإسهاب

الفارق بين فكر سيد قطب وفكر المكفرين في السجون (١٥٣)، ويحاول التخفيف من راديكالية فكر سيد قطب حتى يصل إلى القول بأن «سيد قطب لم يقل بكفر المشاركة في الانتخابات» (١٥٤).

غير أنه لم يقل بجوازها قطعاً.. وفي النهاية مهما كان نكاه المرء لا بد وأن تفشل محاولة تصوير فكر سيد قطب على أنه متفق مع فكر إخوان السبعينيات، فالمرآح الراديكالي الواضح، والرفض الصريح لأساليب المهادنة أمور واضحة جليلة.. والموقف من المجتمع والدولة واضح تماماً. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه بعد عام ١٩٧٧، أصبح المناقش الرئيسي للإخوان داخل تيار الإسلام السياسي هو تنظيم الجهاد، الذي يستبعد منذ البدء تكفير الأفراد، ويتجلى بصدد موقف قريباً من الناحية العملية من موقف الإخوان، بل وربما لا يكفر الإخوان أنفسهم. ومن ثم يصبح الفصيل هو الموقف من تكفير النظام والمجتمع. لهذين السببين. في تدريج. يصبح الفصل من فكر سيد قطب من جانب الإخوان ضرورياً. ذلك أن محاولة الاجتزاء السابقة من فكره، لا تصبح كافية لتحقيق التمايز عن الجهاد. فمهما قيل في موقف فكر سيد قطب المتلبس إزاء تكفير الأفراد، فإن موقفه من تكفير الدولة والمجتمع واضح وضوحاً بيباً، لا مجال للتخفيف وتأويله على نحو يسمح بتعميق تمايز عن الجهاد، مكافئ للتمايز الذي حققه التأويل السابق عن التكفير والهجرة.

وبحلول عام ١٩٨٤، يخاطب فريد عبدالحق كل من يوسف القرضاوي ويوسف الطعم في ضرورة إبراز الفارق بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان (١٥٥)، ويشهد عام ١٩٨٦ تدفق كتابات إخوانية تقيم الحدود الفاصلة بينهما، فيكتب فهمي

هويدى مؤكداً أن سيد قطب قد كفر المجتمع تكفيراً صريحاً، إذا كان لم يكفر الأفراد (١٥٦)، ويرفض أفكار سيد قطب عن استعلاء المسلمين وإدانة نزعة القومية العربية، ويربط بين فكر قطب وفكر الجهاد (١٥٧). ويكتب فريد عبدالحق عضو مكتب الإرشاد مشيراً إلى حداثة عهد سيد قطب بالاتصال بالإخوان... (بحيث) لم تتج له - في رأيه - فرصة الدراسة الوافية لفكر حمن البنا... ودخلها (الجماعة) وهو ذوق مستقل ناضج... لم رؤيته الخاصة... وله فكره الخاص ومنهجه الخاص للعمل الإسلامي، وهو ما تمثل في حركة أو تنظيم ١٩٦٥، (١٥٨)، الذي يتسبرأ منه باسم الإخوان (١٥٩).

ثم ينصدي القرضاوي، باعتباره فقيهاً، لأفكار سيد قطب، فيلجأ إلى ضئف حصيلة سيد قطب من علم الفقه (١٦٠)، ليدافع عن ضرورة إفتاء الناس المسلمين في شئون معاملاتهم في ظل النظام القائم، وشرح مفهوم الحاكمية بدلا من تكفيرهم بسبب جهلهم له، ويدخل ضمن ذلك عررض النظام الإسلامي للحياة عرضاً جذاباً، والدفاع عنه (١٦١)، ويؤكد - من جانب آخر - أن كثيرا من المشكلات والمسائل الجديدة التي تتطلب الفتوى «ليست ولادة المجتمع الجاهلي، بل ولادة التطور الاجتماعي... فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلامياً أو جاهلياً» (١٦٢).. معبراً بذلك الفهم عن درجة اندراج فكر الإخوان بدرجة كبيرة داخل إطار النظام.

والحال أن سيد قطب لم يمنح الفتوى (١٦٣)، وإنما طالب - على نحو ما رأينا - بتصر مهممة الفتوى في المرحلة الحالية على التخطيط لعملية إنشاء النصبية المؤمنة، فالدولة الإسلامية. كما أنه لم يمنح القيام بالدعوة، ولكنه يترجم بها إلى

العناصر الراضية في إقامة حكم إسلامي،
 دقي، إن جاز التعبير، أيا كانت
 التضحيات. كذلك فإن سيد قطب لا
 ينفي إمكان وجود مشكلات فقهية ناذجة
 عن التقدم واختلاف العصر، ولكنه يضع
 الأولوية لإشباع الأفراد بالخضوع المطلق
 للمسيق لحكم الله، تاركا الاستجابة
 لمشكلات التقدم إلى عهد ما بعد قيام
 الدولة الإسلامية.

وهكذا اضطر الإخوان المسلمون،
 للمرة الأولى، تحت تأثير سيد قطب وما
 تفرغ عنه من مدارس إلى صياغة «نمط
 التفكير» الخاص بهم وتفصيله على مقياس
 أهدافهم.. فكانت أول نظرية «سياسية»
 في تاريخ الإخوان.



وقبل هذا بعده، يظل سيد قطب
 المفكر الأكثر بروزا وتأثيرا في مجمل
 تاريخ الإسلام السياسي في العصر
 الحديث، لا في مصر وحدها، ولكن في
 العالم العربي كله. إن أثر سيد قطب لا
 ينحصر في محض وضع الأسس
 العريضة لنظرية التفكير، باعتبارها
 الأساس النظري للإسلام السياسي - طالما
 ظل نشاطه فاعلا على الدعوة إلى مطلق
 الإسلام، وليس إلى برنامج محدد. وإنما
 يمتد أثره إلى مجمل الأساس الفكري
 لتيار الإسلام السياسي، ويظل إسهاماته
 الأساسية فيما يمكن أن يسمى «فلسفة
 الإسلام» معينا لا ينضب، يتقاسمها جميع
 فرقاء هذا التيار في غذائهم الفكري
 وتشكيل مشاعرهم وروايم، وتوجيه
 دعايتهم الفكرية.. غير أن ذلك الإسهام
 الأساسي، الذي كان حصاد تاريخ فكري
 مستقطب، وأسلوب أدبي راق وشعور
 حساس، بعد بحد ذاته قضية أخرى
 مهمة.. أما قضيتنا التي واليناها في
 هذا.. فقد أن لعرضها أن ينتهي. ■

البهاسم

- (١) سالم علي البهاسمي، المصدر السابق، ص ٢٢ - ٤.
- (٢) سالم علي البهاسمي الحكم وقضية تكفير المسلم، ط ١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٥ فريد عبدالخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، ط ١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧، ص ١١٦.
- (٣) أحمد رائف، راديكاليون، صفحات من تاريخ الإخوان، ط ١، الزهراء للإسلام العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص ٥٢ - ٥٤ وصاحب العبارة شكرى مصطفى، زعيم «جماعة المسلمين» فيما بعد.
- (٤) سالم علي البهاسمي، ص ١١ فريد عبدالخالق، المصدر السابق، ص ١١٧.
- (٥) يوسف القرضاوي، ظاهرة الطفر في التفكير، سلسلة كتاب «صوت الحق» الصادرة عن الجامعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د. ت.، ص ٢٢ - ٤٤ محمد السعدى، التفكير في ميزان القرآن والسنة، ط ١، المركز لدراسي الدولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٩٢ وما بعدها.
- (٦) نقل عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (٧) م. أ. ن. عمر للشماني، ص ٣.
- (٨) ق ٦٥ م. أ. ن. الطرخي محمد طه، ص ٣٣ - ٤٤ م. أ. ن. فوزى أحمد علي نجم، ص ١٠ م. أ. ن. محمد مبرى علق السيد، ص ١٣.
- (٩) ق ٦٥ م. أ. ن. فؤاد حسن مبرى، ص ٧.
- (١٠) ق ٦٥ م. أ. ن. عمر للشماني، ص ٤.
- (١١) ق ٦٥ م. أ. ن. عبدالرزاق أسان الدين، ص ٧.
- (١٢) القصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشموى، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩.
- (١٣) ق ٦٥ م. أ. ن. محمد عبدالمعظم عبدالجيد شاهين، ص ٨. وذلك في لقاء مع سيد قطب في يوليو ١٩٦٥.
- (١٤) القصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشموى، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩. وقد ذكر أنه تصعب يد قطب بعدم نشره، حتى لا يتسبب في خلافات، وحتى لا يقال «إن سيد قطب قد ابتدع في الإسلام بدعة».

- (١٥) ق ٦٥ م. أ. ن. مصطفى كامل محمد حسين، ص ٩ - ١١.
- (١٦) ق ٦٥ م. أ. ن. الطرخي محمد طه، ص ٧، ص ٣٠، ص ٢٣.
- (١٧) ق ٦٥ م. أ. ن. مصطفى عبدالمعز الخضيري، ص ١٧ - ٨.
- (١٨) ق ٦٥ م. أ. ن. كمال عبدالمعز العرفى، ص ٣٢.
- (١٩) القصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشموى. أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٨٧.
- (٢٠) ق ٦٥ م. أ. ن. كمال عبدالمعز العرفى السلام، ص ١٨ - ١٠ وهو من أكثر الأعضاء فهما لفكر سيد قطب، أيضا؛ م. أ. ن. السيد سيد الدين شريف، ص ٣١ م. أ. ن. محمد عبدالمعظم عبدالجيد شاهين، ص ١٣.
- (٢١) ق ٦٥ م. أ. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦ وهو يربط بين هذه الفكرة وبين فكرة أن الإسلام إما أن يؤخذ كله أو يتركه كله، ولكن على مستوى المجتمع ككل.
- (٢٢) ق ٦٥ م. أ. ن. الطرخي محمد طه، ص ٩٨ - ٩٠. أيضا؛ م. أ. ن. عبدالمعظم عبدالرؤف يوسف عرفت، ص ٨ - ٩.
- (٢٣) ق ٦٥ م. أ. ن. صلاح الدين عبدالخالق، ص ٨ - ٩.
- (٢٤) ق ٦٥ م. أ. ن. عبدالرزاق أسان الدين، ص ٧.
- (٢٥) ولعل هذا الغياب المطلق لفكرة المؤسسات الاجتماعية في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر هو السبب في هزل تلك المحاولات التي تتناول أن تنشئ طويلا اجتماعية «إسلامية» أو مستمدة من أسس الشريعة، حيث إن هذه المحاولة إذا ما أريد لها أن تتجاوز مرحلة الأرقام الرسمية أو لتتصالح الأخلاقية لابد لها من أن تميز المجتمع الموضوع سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا، مستقلا لا يختزل في قوانين الدولة أو في ضمير الأفراد.
- (٢٦) ق ٦٥ م. أ. ن. محمد عبدالمعظم إبراهيم، ص ١٨ أيضا؛ م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عبيد، ص ١٢١ - ٢، حيث يقول: «لكي يحدث تغيير في مثل هذه المجتمعات (الجاهلية) لابد أن يكون على النمط نفسه الذي سار عليه رسول الله».
- (٢٧) ق ٦٥ م. أ. ن. عبدالمعظم عبدالرؤف يوسف عرفت، ص ٤٧.

(٧٠) جيلز كويل، الفرعون والبنى، التطريف الدينى فى مصر، ترجمة أحمد خضر، ط١، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨، ص ١٠٢ - ٣. أيضا: ص ٩٧.

(٧١) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٥.

(٧٢) المرجع نفسه والمصطلح.

(٧٣) جيلز كويل، المرجع السابق، ص ١٠٢. وقد أشار شكرى مصطفى إلى أن نظام الزواج القائم فى المجتمع «نظام معقد لا يمكن الشك فى حقا من الزواج فى الوقت المناسب»؛ أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، المصدر السابق، ص ٩٧.

(٧٤) (Ibrahim, S.E., op. cit., pp. 441-2.

(٧٥) Ibid., p. 425. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ط١، دار سينما للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٠.

(٧٦) فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح: الرافضون، ص ٣٦. راجع أيضا: Ibid., p. 435.

(٧٧) صالح سريّة، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٧٨) (Ibid., p. 431.

(٧٩) صالح سريّة، المصدر السابق، ص ٤١.

(٨٠) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٨١) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٨٢) نفس المصدر، ص ٤١ - ٤٠.

(٨٣) (Ibid., p. 442.

(٨٤) المركز القومي للبحوث الاجتماعية

والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٨٥) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى

مصر وإيران، ص ١١٤.

(٨٦) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج: ١، الرافضون، ص ١٣٣ - ٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ٣٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٥ عمر

عبد الرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة د.ت، ص ١٠٢ - ٤.

(٨٩) عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى، فى: رفعت سيد أحمد، البنى

الصالح، ج: ١، الرافضون، ص ١١٠ - ١.

(٩٠) محمد عبد السلام فرج، المصدر السابق، ص ١٣٣ - ٥.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

Groups: Methodological and preliminary Findings, In: International Journal of Middle East Studies, vol 2, No. 4, De

cember, 1980, pp. 65 - 6

(٩٥) للمركز القومي للبحوث الاجتماعية

والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٤.

(٩٦) أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج: ١، الرافضون،

ط١، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٠٠.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠٢) المصدر، ص ٩٨ - ١٠٠.

(١٠٣) شكرى مصطفى، الخلافة (مخطوط)، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج: ٢،

الثلاثين، ط١، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٥٤ - ٥.

(١٠٤) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق،

ص ٧٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠٦) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق،

ص ١٢٥ - ٦.

(١٠٧) نفس المصدر، ص ١٢٠. (للتشديد من

عدلى).

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١١٠) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق،

ص ٩٣.

(١١١) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق،

ص ١٢٣.

(١١٢) نفس المصدر، ص ١٢٥.

(١١٣) نفس المصدر، ص ١٣١. (للتشديد من

عدلى).

(١١٤) نفس المصدر، ص ١٤٦.

(١١٥) نفس المصدر، ص ١٤٤.

(١١٦) نفس المصدر، ص ١٢٨ - ٩.

(١١٧) نفس المصدر، ص ١٢٦.

(١١٨) نفس المصدر، ص ١٢٧، ص ١٤٧.

(١١٩) نفس المصدر، ص ١٢٢ - ٣.

(١٢٨) ق ٦٥ م. أن. حمدى صالح، ص ٣٤.

(١٢٩) المصدر، ٧ مايو ١٩٩٣، على عثمانى، «أنا والإخوان والنظام الخامس، الحلقة

الخامسة، ع ٣٥٧٨.

(١٣٠) ق ٦٥ م. أن. سيد قطب، ص ٣٤.

(١٣١) على عثمانى، التاريخ السرى لجماعة

المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢،

ص ١١٢.

(١٣٢) ق ٦٥ م. أن. يوسف كمال محمد يوسف،

ص ١٦ - ٧.

(١٣٣) سالم على البهنسارى، المصدر السابق، ص

٢١٢، ص ٢٦٤.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ١.

(١٣٥) سلعرض تقريبا لهذا الكتاب لاحقا.

(١٣٦) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص

٢٢٣، ص ٢٦٥.

(١٣٧) سالم على البهنسارى، المصدر السابق،

ص ٣١.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١٥ - ٦. وكان زعيمه الأول الشيخ على بنده إسماعيل -

« شقيق عبد الفتاح إسماعيل الذى أعدم مع سيد قطب - ولكنه لم يكن عضوا بنظم

١٩٦٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٤. وقد نسبت هذه الجماعة بالفعل جذور أنكارها

إلى سيد قطب؛ سالم البهنسارى سيد قطب بين الماطفة والموضوعة ط١، دار الرعام

للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨،

ص ٥٣. كما تمب إلى - من هذا النبا: سالم على البهنسارى، الحكم وقضية تكفير

المسلم، ص ٣٠٨. وتسمى قاعدتى العهد المكى والمفاصلة للشورى معا «العركة

بالمفهوم.

(١٤١) فنان مع الجماعات المسيحية الزائفة للكنيسة المصرية المعاصرة، والتي تدارل

إنشاء مجتمع بدوى يمثل «مسيحية» الحقيقية: كنيسة رأسها لله لا البشر. -

راجع: رفیق حبيب، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر، ط١ دار سينما

للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨١.

(١٤٢) المركز القومي للبحوث الاجتماعية

والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

(١٤٣) سالم على البهنسارى، المصدر السابق، ص

٣٧، ص ٢٦٤.

(١٤٤) Ibrahim, SE., Anatomy of

Egypt's Militant Islamic

(٩٢) نعمة الله جديفة لتفكيك الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة ١٩٨٨. من ص ١٢١ - ٢، رُفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، من ص ٥ - ١١٤.

(٩٣) عبود التزم، للمصدر السابق، ص ١١١. ومثل ذلك معارضة الانقلاب في ليبيا في أكتوبر ١٩٨١، والتي كان من المفترض أن تؤدي إلى ثورة شعبية.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٩٥) المصدر نفسه، من ص ١١٧ - ٨.

(٩٦) عمر عبدالرحمن، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٩٧) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٩٦ - ٧.

(٩٩) للجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: رفعت سيد أحمد، البني السميع، ج١: الرافضين، ص ١٩٥.

(١٠٠) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، ص ١١٤.

(١٠١) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: رفعت سيد أحمد، البني السميع، ج١: الرافضين، ص ١٧٤.

(١٠٢) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ٣ - ١٢٢.

(١٠٣) الجماعة الإسلامية للجهادية، المصدر السابق، من ص ١٦٨ - ٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، من ص ١٧٥. وإشارة المتنظ هي إشارة من بحوث المنطقة بالقوة العسكرية وحدها.

(١٠٥) صالحي سرية، رسالة الإيمان، المصدر السابق، من ص ٣٩ - ٤.

(١٠٦) عمر عبدالرحمن، المصدر السابق، ص ١٤٧.

(١٠٧) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، المصدر السابق، من ص ١٨٨ - ٩.

(١٠٨) الجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، من ص ١٧٤.

(١٠٩) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ١٥ م. أ. ن. هزمي بكر محمود شافع، من ص ٢٣ - ٨.

(١١٠) مقابلة شخصية مع محمد فرید عبدالحق بمنزله يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وقد ذكر لي أن المرشد كان مقتنعا في هذه الفترة

بكر عبدالناصر وبأن الإخوان المسلمين هم جماعة المسلمين، رُجع أيضا: ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٣٦ - ١٧، زيتب الغزالي، أيام من حياتي، ط١، دار للشرق ١٩٨٢، ص ١٢٨ ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبدالجهد عبدالسميع، من ص ٣٧.

(١١١) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ١٥ - ٦.

(١١٢) المصدر نفسه، من ص ١٦ - ٧. رُجع أيضا من هذا الفصل.

(١١٣) ق ٦٥، م. أ. ن. زيتب الغزالي، من ص ٦٢ - ٣.

(١١٤) رُجع الهامش رقم (٦) من الصفحة السابقة.

(١١٥) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٢٢. ويدعى الهنطلي في التحقيقات أن دروسا تلقى بمقتضى كتاب «المعالم» يمكن ألا تكون لها علاقة بالسياسة!! المصدر نفسه، من ص ٣٢.

(١١٦) المصدر نفسه، من ص ١٦.

(١١٧) ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهنطلي، من ص ٥.

(١١٨) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٨.

(١١٩) أحمد عبدالجهد، المصدر السابق، من ص ٢٥١ - ٢.

(١٢٠) إبراهيم قارود، عمر التتاسي شاهدا على المصدر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٢٨ أحمد عبدالجهد، المصدر نفسه السابق، من ص ٢٥٢.

(١٢١) أحمد عبدالجهد، نفس المصدر والصفحة.

(١٢٢) حسن إسماعيل الهنطلي، دعاء لأقنعة، دار الدوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت. ص ١٠٧.

(١٢٣) المصدر نفسه، من ص ١٠٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، من ص ٢٤٢.

(١٢٥) المصدر نفسه، من ص ٨٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، من ص ٢٤٠ - ١.

(١٢٧) للشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، «ملاحظات وتغديبات على آراء الشهيد سيد قطب»، ج ٣٦٢، ص ٨.

(١٢٨) حسن إسماعيل الهنطلي، المصدر السابق، من ص ١٨٣ - ٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، من ص ١٩٩، من ص ٢٤٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، من ص ١٨٣ - ٤.

(١٣١) يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التنكيز، من ص ٢٠ - ١.

(١٣٢) حسن إسماعيل الهنطلي، المصدر السابق، من ص ٢٤٧ - ٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٣٤) المصدر نفسه، من ص ٢٤٧ - ٨.

(١٣٥) فرید عبدالغالي، المصدر السابق، من ص ١٨٢.

(١٣٦) المصدر، ١٨ يونيو ١٩٩٣، علي عثمان، «أنا والإخوان والنظام الغاصر»، الحلقة الحادية عشرة، ج ٣٥٨٤.

(١٣٧) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ١٦ (من تقديم سعد الدين إبراهيم).

(١٣٨) فرید عبدالغالي، المصدر السابق، من ص ١٧٩.

(١٣٩) حديث عمر التتاسي مع شركة. A.B.C. الأمريكية للإذاعة عام ١٩٨٦ في: رفعت سيد أحمد، البني السميع، ج١: الرافضين، من ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(١٤٠) علي لسان المرشد العام العالي حامد أبو الحسن: Rubin, B. Islamic Fundamentalism if Egyptian politics, st. Mantins press, N.y. 1990. pp. 39-40.

(١٤١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، من ص ٩٩.

(١٤٢) المرجع نفسه، من ص ١٠٠.

(١٤٣) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ١٧ Ibid. (من تقديم سعد الدين إبراهيم)، p. 30.

(١٤٤) الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥، خليل علي بدر، نقد الصورة الدينية.

(١٤٥) زكريا سليمان يبري، المرجع السابق، من ص ١٤ - ٥.

(١٤٦) روز اليوسف، ٢٨ يوليو ١٩٨٦، عادل حمودة، «الفرج من الكيف»، ج ٣٠٣٣.

وقد جهر التتاسي عن مرارته إزاء هذه السيركيات: ذكريات لأذكريات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت. ص ٧٧.

(١٤٧) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، من ص ١٠٠ - ١.

(١٤٨) إبراهيم قارود، المصدر السابق، من ص ١٣٩ - ١٤٠، سالم علي البوسفاري، المصدر السابق، من ص ١٤ - ٢٠.

(١٤٩) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، من ص ١٧ - ٨.

ملاحظة أن يوسف القرضاوي يكسب
عشه في بلاد الخليل.

(١٦١) للشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف
القرضاوي، «ملاحظات وتمحيبات على
آراء الشهيد سيد قطب»، ص ٨، ع ٣٦٢
ويبدو من تسلسل هذا الهجوم أن عمر
التمسائي كان يفرض حظرا على الهجوم
على سيد قطب، وانتهى هذا الحظر
برفاته.

(١٦٢) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف
القرضاوي، الشهيد سيد قطب ومشكلات
الحياة المعاصرة، ص ٨، ع ٣٦٤.

(١٦٣) محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة
حياته، منهجه في الحركة، النقد المرجح
إليه، دار الفهردي، بيروت د. ث، ص من
١٨١، ٢. حيث يشير إلى الهجوم على
سيد قطب لمهاجمته الفقه في دعوته إلى
دفع الحركة.

صححة إلى حد كبير ولكنها جزئية، إذ
تجاهل تكفير سيد قطب المصريح للدرلة
والشعب.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص من ٢٥٤ - ٧.

(١٥٥) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبدالخالق
بمنزله بالهندسين يوم ٢٥ أكتوبر
١٩٩٣.

(١٥٦) الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٦، فهمي
هويدي، «بدعة الجاهلية الجديدة».

(١٥٧) الأهرام، ١٩ أغسطس ١٩٨٦، فهمي
هويدي، «لا الإسلام ضد الدراميس ولا
للمسلمين ضد البشر».

(١٥٨) فريد عبدالخالق، المصدر السابق، ص
من ١٠٩ - ١٠.

(١٥٩) نفس المصدر، ص من ١١٣ - ٥.

(١٦٠) للشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف
القرضاوي، «الشهيد سيد قطب ومشكلات
الحياة المعاصرة»، ص ٨، ع ٣٦٤. مع

(١٥٠) نشرت في مجلة المجتمع الكويتية، ع
٢٧١ أكتوبر ١٩٧٥، نقلًا عن: سالم
البهنساوي، سيد قطب بين الماطفة
والموعظة، ص من ٨٩ - ٩١.

(١٥١) الشهيدان، حسن البنا وسيد قطب، ص
من ٧٤ - ٥.

(١٥٢) ذكريات لا مذكرات، ص ٢٨، إبراهيم
قاعود، المصدر السابق، ص من ١٣٨ - .

(١٥٣) سالم علي البهنساوي، الحكم وقتية تكفير
المسلم، ص من ١٣٨ - ٤، ١٢٤، ٦،
٢٨٨ - ٢١١، ٢. وقضى هذه

الصفحات يؤكد المؤلف أن سيد قطب لم
يكثر غير المهاجرين إلى التجمع الحركي
الإسلامي، ولم يحكم على الناس بالكفر
لمجرد أن الحاكم حكمهم بخير ما أنزل
الله، وأنه لم يقسم الأحكام إلى مكى
ومدنى، عدا أحكام تنظيم الحركة
الإسلامية والجهاد. وهي كلها مغولات

المراجعات

[٢٦] طاهر عبد الحكيم .. سيرة حياة، احمد بها، الدين شعبان.

[٢٧] من أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة؟ [٢٨] طاهر عبد الحكيم .. المفكر شاعرا، ا. ب. ش.

[٢٩] من أقوال طاهر عبد الحكيم، صاجتنا إلى وعي نقدي.

طاهر عبد الحكيم المفكر فاعلا

أحمد بهاء الدين شعبان

سيرة حياة

- ١٩٨٤ حصل على شهادة الدكتوراه من المسريون عن بحث بعنوان «الشخصية الوطنية المصرية»، وأسس مؤسسة «الفكر» للدراسات والنشر.
- عام ١٩٨٦ عاد إلى أرض الوطن، حيث أسس دار «فكر» للنشر.
- توفي في ٢٠ أكتوبر ١٩٩٤ بالقاهرة.

أهم أعماله:

(في الوقت الضيق الذي أتبع أمكن الحصول على هذا اللبث الذي يحتاج للتدقيق والاستكمال).

أ - الكتب:

- ١ - اضطهاد الزوج في أمريكا، دار الفكر - القاهرة - ١٩٥٨.

- من المساء انتقل إلى جريدة الجمهورية حيث عمل محرراً سياسياً بها.
- اعتقل عام ١٩٥٩ وأطلق سراحه عام ١٩٦٤.
- انتقل عام ١٩٧١ إلى بيروت حيث أسند إليه قيادة مركز التخطيط الفلسطيني للقابع لمنظمة التحرير الفلسطينية.
- من ١٩٧٥ وحتى ١٩٧٨ عمل بمركز الدراسات السياسية التابع لجريدة الثورة في بغداد.
- ١٩٧٨ انتقل إلى باريس.

- ولد في ١٥ يناير عام ١٩٢٩ بقرية القباب الصفري دكرنس - بمحافظة الدقهلية.
- أتم دراسته الأولية، وحتى الثانوية بالمنصورة.
- درس بأداب القاهرة حيث تخرج حاصلاً على درجة الليسانس، متخصصاً في الأدب الإنجليزي، العام الدراسي ١٩٥٠-١٩٥١.
- درس اللغة الإنجليزية بالمدارس الثانوية بداية من مدرسة «سعود الثانوية» قبل أن يلتحق بجريدة المساء، صحفياً فيها، مع بداية إنشائها.



هنا منزل يسكنه عامل السج فرديج تاي هو وابنته وزوجها وأطفالها الثلاثة... لم يبق غير الجد والحفيد

٣ - مجلة التضامن، صوت الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية، بيروت ٧٩ - ١٩٨٢.

٤ - مجلة «فكر» - باريس/ القاهرة ٨٤ - ١٩٩٤.

٥ - مجموعة ضخمة من المقالات والدراسات منشورة في صحف القاهرة (وخاصة النساء والجمهورية)، وصحف بيروت (وخاصة السفير)، والعديد من الدوريات العربية والأجنبية.

٦ - مساهمات فكرية في ندوات ومؤتمرات ومناظرات سياسية في مصر والمنطقة العربية وأمريكا في عدد من الدول الأوروبية.

٧ - «حول حسيب تششرين والتسوية الأمريكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٦».

٨ - «الشخصية الوطنية المصرية - قراءة جديدة لتاريخ مصر» - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة/ باريس - ١٩٨٦.

ب - الأعمال :

١ - التقارير الاستراتيجية لمركز التخطيط الفلسطي - أوائل السبعينيات.

٢ - التقارير الاستراتيجية لمركز دراسات دار الثورة للنشر - بغداد - أولخر السبعينيات.

٢ - كتاب عن التجربة الضالعية الليتنامية، جميع لمقالات منشورة بصحف القاهرة عقب هزيمة ١٩٦٧.

٣ - ترجمة لتقرير لي ذوان، سكرتير حزب العمل الفيتنامي - بداية السبعينيات.

٤ - «الأقدام العسارية»، عن تجربة الشيوعيين المصريين في السجون الناصرية، بيروت.

٥ - «الحركة الوطنية الديمقراطية نطلاب مصر» - كتابان - بيروت - ١٩٧٢.

٦ - خطوة خطوة: من العدوان إلى الردة، بغداد - ١٩٧٥.

طاهر عبد الحكيم المنقذ



تعكس الحياة الشرية للراحل الكبير طاهر عبد الحكيم، بصورة جلية، بانوراما مكتملة لنضال جيل ومبادئه، ولعطائه وتضحياته، هذا الجيل الذي رأى الحياة في السنوات التي أعقبت مراحل نهوض وأجهاض ثورة الشعب المصري عام ١٩١٩، وما وعيه السياسي واكتسب رؤيته الفكرية، وهدد انحيازه الأيديولوجية من خلال معارك الصراع الوطني ضد المحتل البريطاني وحلفائه من الأقليات الحاكمة المستقلة، فألقى بثقله في صف الشعب وقضاياه، ولم يدخر وسعاً في سعيه الدؤوب من أجل نصرة الوطن والدفاع عن مصالحه، ودفع ثمناً غالياً - دون أن يضيق صدره أو يتبرم أو يتاجر بتاريخه - جزاءً لهذا الموقف النبيل، فحق لهذا الجيل، وقد رحل منه من رحل، أن تحنى هاماتنا له إجلالاً وتعظيماً، مهما اختلفنا في تكوين مواقفه، أو تقدير إنجازاته، ومهما تباينت بنا السبل، وتنازعنا الاتجاهات.

لم يكن الراحل الكبير مجرد ممارس للفكر أو السياسة، أو هادئ مكتسب منها... إنما كان العمل النضالي والعمل الوطني - بمعناهما الأشمل - حرفة وحياة، وهب ذاته لقضيته، ومنح كيانه لما آمن به، ولم يقدم تنازلاً أو يهادن فيما اعتقده صواباً، فكان له عشرات الأعداء ومئات الأصدقاء والمحبين، أجمعوا جميعاً على أنه - في كلتي الحاليتين - كان رجلاً يبحث على الاحترام، ويحوز الثقة، ولم ينكر عليه إنسان جهده المتواصل أو قدراته المميزة، هو الذي تابع بعين ثاقبة، قادرة على سبر أغوار الحوادث، ويتعمق يشي بمفاته البديان الفكرى وصلادته، كل ما كان بطراً على الواقع المعيش من تطورات، وامسدت نظيرته الشاملة لكي تحيط - بنفاذ بصيرة عن نظيره - بكل ما ولم يوظفنا من تغيرات، وبالعالم من انقلابات، فاستطاع من خلال أملاك أدوات التحليل المنهجى، الجدلى، أن يبلور رؤية محماسة، ومنظوراً فكرياً متسقاً، يدمش الأمر عند الرجوع إليه - بعد مرور سنوات عديدة - من دقة توقعاته وصواب استنتاجاته، حتى لتكاد تطابق على ما يحدث الآن، رغم أنها كتبت منذ أعوام تروى على عقدين من السنين.

حين كان اللقاء بالناسيل والمنكر الوطني الكبير، طاهر عبد الحكيم، للمرة الأولى، في الشهور القليلة التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧. كان مناخ الهزيمة القاسى، يحط كالصخرة الثقيلة فوق صدور كل أبناء مصر، ويستشعرون مرارة مذلة في حلقهم جميعاً، وفي ظل جو من الكآبة والسونادية والإحساس بالعار والخزيان من عنف الصدمة ووطأة المأساة، الكارثة، انبثقت شعلة من النور وفتحت طاقة للأمل، تجسدت في روح التحدى والإصرار على الصمود لدى أبناء

الشعب البسطاء.. الذين خرجوا بالصدر الأعزل يصدون المومارة، ويتصدون لاجتياح التحار الجدد، ويثبتون مجددا معدن هذا الشعب النبيل، مؤكدين على أن الهزيمة لن تمر، وأن ليل الاحتلال سينتهي ذات صباح، وأن مصر باقية أبدا ولن تموت، وأنها وإن كنا قد خسرتها معركة، لكن الحرب مستمرة.

على أن صدمة الهزيمة كان وقعها مضاعفا بالنسبة لأجيال الشباب الذين تفتحت مداركهم على الماكينة الإعلامية الهادرة وهي تطنطن بالنصايع، وتنفخ بالون الأكاذيب، حتى انفجر، فانتبهت قطاعات منهم، من جيل «الثورة» كما أطلق عليه، للبحث عن أداة جديدة للضلال، وعن سبيل مختلف لمواجهة الفجوة الجاثمة.. كانت ظواهر ثلاث قد أخذت تلوح في الأفق، وتطرح بعضاً من علامات الطريق الجديد: (١) انبثاق المقاومة الفلسطينية المسلحة من رحم الهزيمة، وخاصة بعد صعودها البطولي في معركة الكرامة. (٢) الصمود الأسطوري للشعب الفيتنامي البطل في مراجعة أعلى القرى الناشئة التي شهدتها تاريخ البشرية: الولايات المتحدة الأمريكية. (٣) الاستشهاد التراجمي لأرنستو تشي غارزا، النازر الكرني المثل، الذي جسد بحياته ومماته ملحمة الثورة في أرقى أشكالها.

وفي الوقت الذي كان البعض من أركان النظام وكتابها، يشكك في جدوى مناصرة أمريكا أو الاصطدام بها، إدراكاً لطبيعة «المغفريات» الألمانية الجديدة، المزعومة ويمهدون الطريق أمام موجات الهزيمة باتجاه العدو الصهيوني.. كان **طاهر عبد الحكيم**، ضمن ثلة من رفاق «المسيرة العسيرة» من كبار مثقفي ووطنيين مصر، يتصدون بقوة الفكر والنظم والكلمة لهذه الدعاوى الخطيرة، ويجوبون البلاد من أقصاها لأقصاها

مديرين بإمكانية الانتصار، وقدره الشعب المصري على تجاوز محنته، وهزيمة الهزيمة التي لم يكن له يد فيها.

في تلك الآونة كان **طاهر ديناوي**، لا يهدأ، يتحرك في كل موقع كتابي ومحاضر ومثكراً بقيمة النضال وضرورة تحدى الهزيمة، وممتدحياً خبرات نضال الشعب الفيتنامي البطل (وقد كان من أوائل الصحفيين المصريين والعرب الذين زاروا فيتنام وكتب عن كفاح شعبها) في ملحمة كفاحه الأسطوري ضد آلة الحرب الجهنمية الأمريكية.. لقد استخلص **طاهر** من هذه التجربة الدامية حقيقة بسيطة وعميقة في آن، راح يتبناها ويشرح بها: إن إسرائيل ليست هي العدو وحدها، وإنما رأس الأفعى، والعدو الأساس هو من يقف خلفها ويمدها بكل أسباب الحياة: الولايات المتحدة الأمريكية والمراكز الإمبريالية الغربية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن إسرائيل عدو قوى لكنه ليس عدواً أسطورياً، وهو عدو مدجج بالصلاح لكنه عدو يمكن هزيمته، تماماً كما يفصل للفيتناميون، حيث يمزجون - كل يوم - أنف أميركا في وحل الهزيمة، رغم لفارق الشاسع في موازين القوى «المادية».

لكن **طاهر عبد الحكيم** كان يرى ضرورة توفير شرط أساس حتى يتمكن الشعب من التصدي للمعتدين ولحاق الهزيمة بهم. هذا الشرط هو الديمقراطية: الديمقراطية الحقيقية لأبناء الشعب التي تصلهم القوة على المواجهة والقدره على التصحية، فالخائفون لا يحاربون، والمكبون لا يمكن أن يصنعوا الانتصار. كانت تجربة **طاهر** ورفاقه بـ «الأقلام» العارية، المكبل، والأقواء المكسمة، وعلامات سياط الزبانية على الظهور، كاملة في وعيه.. فراح يدعو لإطلاق

سراح أبناء الوطن الأوفياء لمواجهه المحتلين، وملحهم الحقبة والسلاح لكي يتصدوا للمومارة الزائفة، ومع هذا، فهو، على عكس آخرين كثيرين، كان حريصاً على ألا يشتهر بالنظام الوطني في محنته، وعلى ألا يستغل صوته في طعنه في الظهور، مثلما فعل العشرات من أبناء ذلك النظام نفسه، الذين سرعان ما انقلبوا عليه، وباعوه لأعدائه بأخص الأتمان.



وخلال «المرحلة البيروتية»، التي وابتك بدايات مخططات الصلح مع العدو الصهيوني، بكل ما محنته من تحولات، واحتوته من مخاطر، لم يهبط **طاهر** أبداً يركن إلى الصمت، وإنما ظل صوته قوياً وفعالاً من خلال عشرات المقالات والكتب والدراسات، ومن خلال مجلة «التضامن»، التي أسسها وأشرف على تحريرها، محذراً من الهواية التي ستفقد لها مصر والشعوب العربية إذا هي استكانت لمخططات الأعداء، والأخوة الأعداء أيضاً، فاضحاً بقوة لا تعرف المهادلة زيف الادعاءات الوردية والوعود الهلامية المقدمة إلى الجماهير لتحذيرها وحرف انتباهها عن جادة الطريق.

وفي كتابات هذه المرحلة، بلغ أسلوب **طاهر عبد الحكيم** في الأدب السياسي ذروته، إنه أسلوب «ساحق ماحق»، حسب التعبير الرياضي الشهير، كتابة تصيب كبد الحقيقة، وكلمات تنذب إلى غايتها مباشرة، في بناء محكم صلب القوام لا يهتريه الوهن ولا يداخله ضعف، واحة وإمحة عسيرة على المقاومة، وسطور لا تحفل بالمحسنيات البيديية، ولا يعنيتها في شيء للزخرف اللغفي، أما ما تهتم به فقط فهو الموضوع: الموضوع، الموضوع المضيء، البسيط، القوي، الواضح الذي يحفل للجميع، ولكل حسب مستوى

فهمه، فبمساً من ضوء الحقيقة المقدس، وهو ما يتبدى لذا بجلاء في كتاباته الكثيرة في تلك الآونة وأبرزها .. سلام كامب ديفيد، وخطوة بخطوة من العدوان إلى الردة، ومن قبلهما «هرب تشرين والتسوية الأمريكية».



في مسيرة طاهر عبد الحكيم محطة مهمة، وعلامة بارزة من علامات حياته.. تلك هي فترة الخفلة بالدورة الفلسطينية، والمشاركة في تحديد مساراتها الاستراتيجية.

كان إيمان طاهر بالكفاح المسلح ضد العدو الإسرائيلي، باعثاً له على التقاط الأهمية القصوى، والدلالة التي لا تخفى، لبداية الانطلاقة العمسيرة للحررة الفلسطينية. لقد أدرك بحسه الوطني، وفكره الثاقب أن هذه الظاهرة سيكون لها أثر لا ينكر في مسار الأحداث، فاندفع بكل قواه، واضعاً طاقته الكاملة، وقدرات ذهنه الكبيرة في خدمتها، محاولاً المساهمة في ترشيد خطواتها، وتحديد علامات سيرها وسط حقول الأنعام المنتشرة، فأخذ عبر موقعه بمركز التخطيط الفلسطيني - يدرس أحوال الضررة، وظروف حركتها، والملازمات التي تحيط بها من كل جانب، ويقدم في دراسات معمقة، ذات طبيعة تحليلية موضوعية رصينة، توصيات تسهم في نجاح مواجهتها اليومية للمؤامرات التي

تحيط بها من كل جانب، وظل هذا المحور - محور التضامن التضاللي مع الشعب الفلسطيني، والإيمان بعدالة قضيته وبحقه الطبيعي في وطنه، وفي أهمية البندقية الموجهة للعدو والتي يحملها أبناء الشعب - ظل هذا المحور أحد ملامح موافقة اللابابة، حتى بعد أن غادر بيروت في أعقاب غزو إسرائيل لها عام ١٩٨٢، متجهاً إلى فرنسا حيث بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياته.



على مدى عمر طاهر عبد الحكيم، كان إيمانه بالدور الخلاق للفكر، حامل رسالة الفكر والثقافة، وبأمانة القلم، عميقاً ومحورياً في حياته.. وكان هذا هو الدافع من وراء إنشائه لمؤسسة «الفكر»، للدراسات والأبحاث، والتي بدلت ممارسة نشاطها أوائل عام ١٩٨٤ من باريس، وكانى بها نوع من أنواع الاستطهام المتجدد لمسيرة رائد مسيرة التنوير للحديدة، رفاعة الطهطاوى السليم، وقد صدرت عن هذه المؤسسة مجلة فصلية باسم «فكر»، أنشئت دار للنشر بالإسم ذاته أيضاً، انجازات انحصاراً واضعاً، إلى الوطنية المفتوحة الوائقة، والعقلانية للمعتدلة الرشيدة، وإلى كل ما يرفع من قيمة الثقافة ويعلى من قدر الوعي، ويمجد قيم الخير والجمال والإنسانية.



اختلفت مع الراحل الكبير حول موقفه من اتفاقية غزة - أريحا، التي وقعها الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات، مع الإسرائيليين.. كنت من أشد معارضيه استناداً إلى رؤية موضوعية لإسرائيل ودورها واستراتيجيتها في المنطقة، وكان هو من المؤيدين الهادئين لها استناداً إلى مقولة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن الخيارات المتاحة أمام الفلسطينيين تضيق يوماً بعد آخر». وفي آخر زيارة جمعنا، أهدني نسخة من كتاب مشترك، للأساذة نادية رفعت ولي، حول هذه القضية، وتناقشنا لفترة حولها، وأشهد أن حوارنا واخلافه كان رصيداً وموضوعياً، وودوداً أيضاً.. وتصادفنا على الانتهاء مجدداً ليبلغنى رأيه في الكتاب بعد الانتهاء من قراءته.. لكننا لم نلتق ثانية وإنما بلغنى نعيه.



«كل من عليها فان»، هذا هو عزائنا الذي لا عزاء بعده.. لكن من قال بأن طاهر عبد الحكيم قد مات، أو أنه معرض للقاء.. إن الوطنيين الكبار، والمثقفين الكبار، والكتاب الكبار، الذين هم من قامته طاهر عبد الحكيم لا يموتون ولا يفنون.. إنهم باقون أبداً طالما بقى أفكارهم ومبادئهم.. وقد كان طاهر عبد الحكيم - بكل المقاييس - مناصلاً حقيقياً واستاداً من طراز فريد، وسيظل صوتة يرن في أسماعنا مشيداً بقدرته هذا الشعب، واستحقاقه لحياة أفضل، ومستقبل أكثر إشراقاً.. فهكذا تكلم طاهر عبد الحكيم. ■

طاهر عبد الحكيم المفكر فاعلاً

من أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة؟

الإسهام الفكري لطاهر عبد الحكيم في دراسة تاريخ مصر

قاحتوت قائمة الاجتهادات النظرية لطاهر عبد الحكيم مجموعة متعددة من الاهتمامات طالت الفكر السياسي والاجتماعي والأدب السياسي والبحث الاستراتيجي، وقد انصب جل اهتمامه - خاصة في الفترة الأخيرة من نشاطه - على محاولة استجلاء العناصر الفكرية والاجتماعية المكونة للحسيج الشعب المصري الفريد، والارتكاز عليها كأساس لعملية إعادة البناء الشاملة المطلوبة.. ويعد كتاب «الشخصية الوطنية في مصر - قراءة جديدة لتاريخ مصر» الذي أعده كرسالة علمية نال بها شهادة الدكتوراه من السربون، ثم أصدره فيما بعد في كتاب (عام ١٩٨٦) إسهامه الفكري النظري الكبير في هذا المجال.

ويبض تصور طاهر عبد الحكيم، لتاريخ شعب مصر، على أساس المفهوم المادي لتاريخ الذي يعتبر أن «التاريخ الحقيقي لأي مجتمع هو تاريخ هذا الصراع بين قوى الإنتاج، أولئك الذين يعملون فعلاً وبين علاقات الإنتاج، أي العلاقات الاجتماعية الموصلة على ملكية أو عدم ملكية وسائل الإنتاج»، وعليه، يستعرض تاريخ الشعب المصري لأن «الإنسان الذي يعني به التاريخ هنا ليس هو فقط الفرعون أو البطليموس أو الأخشيدي أو السلطان، وإنما المجتمع بأسره»، باحثاً في أعماق هذا الشعب، منقباً في أغوارها عن عناصر التطور لشخصيته، وأسباب قوتها ونواحي ضعفها، مستعرضاً تفسير بعض المفكرين الآخرين وأطروحاتهم.. (نمط الإنتاج الآسيوي في كتابات المفكر الراحل أحمد صادق سعد) ومستعرضاً تاريخ الشعب المصري منذ نشأة الدولة المركزية، وخلال توريثه الوطنية المسيحية، ثم مع دخول الإسلام للبلاد، وامتداد حركة التعريب، وحتى أفول الدولة المركزية.. وفي كل مرحلة من



مراحل هذا التاريخ التليد، كانت أدانة المنهجية الخاطئة وسيلته لاجتلاء عناصر الحركة الشعبية في نهوضها، وتراجعاتها، وفي بحثه عن مكونات هذه الحركة وتجلياتها الاجتماعية والاقتصادية ورموزها الفكرية والسياسية... وينتهي من هذا الاستعراض «البانورامي» الواسع، إلى طرح، ومحاولة الإجابة على السؤال المهم: من أين يبدأ تاريخ مصر الحديث؟

يعترض **ظاهر عبد الحكيم** على الآراء التي تتخذ من حملة نابليون بونابارت على مصر (عام ١٧٩٨)، كنقطة انطلاق للأسس تاريخ مصر الحديثة:

كما يرفض أيضاً الآراء التي تعود بها إلى مرحلة **محمد علي** ونظامه (عام ١٨٠٥)، ويرجع رفضه لهذين الرأيين إلى كونهما اعتمدا على مؤشرين أساسهما واحد، هو الارتكان إلى عامل الاحتكاك بالثقافة الغربية (عبر التجريكين) كركيزة لهذه البداية.

ويطرح **ظاهر عبد الحكيم**، بدلا لهما، اجتهادا آخر جديدا، يستحق الاهتمام، بناء على مجموعة اعتبارات من أهمها أن تاريخ أى مجتمع هو مجمل حركته للانتقال من شكل أدنى للتنظيم الاجتماعى إلى شكل أرقى، وعلى ذلك فإن الفارق بين القديم والحديث في التاريخ الاجتماعى يجب ألا يكون فارقا زمنيا أو كميا، وإنما هو بالضرورة فارق كمي: بين شكل أدنى من التنظيم الاجتماعى وشكل أرقى، وبين محتوى ثقافى لهذا التنظيم الاجتماعى مختلف، ومحتوى آخر مقدم... كذلك، فإن المجتمع، كظاهرة،

وأصدار التشريعات والقوانين] وعلى الجانب الثقافى حل الفكر الليبرالى العلمانى محل الفكر الشيوراجى الأوتوقراطى.

لاشك أن هذا الرأى الذى عرضنا له فى السطور السابقة عرضا أوليا مركزا رأى مهم يستحق المناقشة من كافة المهتمين بتاريخ مصر الاجتماعى والسياسى، وهو اجتهاد لم يلقه صاحبه اعتباطا وإنما دعمه بالحجة والمنطق وبغض من المعلومات، وبإعادة قراءة وتفسير للظواهر والتطورات المسبولوجية التى شهدتها بلادنا على مدى حقب طويلة.

والتكريم الأساسى الذى يستحقه صاحبه هو إعادة قراءة هذا الكتاب القيم، ومناقشة ما احتواه من آراء غير تقليدية، ربما تكون خطوة على طريق إعادة الاعتبار للشعب المصرى، ولثقافته ■

يتطور بفعل الصراع بين مكوناتها الداخلية، والعوامل الخارجية تأثيرها مساعد أو ثانوى.

ومن هنا يقترح **ظاهر عبد الحكيم**، فى دراسته الموسعة التى أشرنا إليها إشارة عابرة فى السطور السابقة، نقطة أخرى لجداية تاريخ مصر الحديثة، هى النقطة «التي حدث فيها تطور فى نمط الإنتاج فى مصر، حينما حصلت قلة من المصريين على حق ملكية الرقبة للأرض الزراعية بمقتضى قانون المقابلة الذى أصدره **الخديوى إسماعيل** عام ١٨٧١، والذى ترتب عليه تشكل طبقة كبار ملاك مصريين، سعوا على أثر ذلك إلى أن تنتقل السلطة السياسية إلى أيديهم بخبرة شارك فيها العسكريون وكبار الملاك الممنونين (الثورة العربية ١٨٨١ - ١٨٨٢)، والتى أفرزت تغيرات مهمة فى البنية الفوقية الإدارية لحيث تغيرت اللائحة التشريعية - الدستور - لتعطى نواب الأمة حق الرقابة على سياسة الحكومة والتصديق على الميزانية،

طاهر عبد الحكيم

المفكر
نساء

من

أقوال

طاهر

عبد

الحكيم

إن أفضل من يعرض الفكر
إنسان هو صاحب الفكر ذاته .

وقد اخترنا مقتطفات من
كتابات سابقة، بعضها مر عليه
حوالي عشرين عاماً لكي نعاود
قراءتها، اليوم، بمقاسبة رحيل
كاتبها، ولكي نرى من خلالها كيف
رأى طاهر عبدالحكيم الأمور،
وكيف توقع مجرياتها، وكيف حل
ظواهرها، واستخلص استنتاجاتها.

حول مفهوم التاريخ:

ف مفهوم التاريخ الذي كرسه
المؤرخون الكولونياليون لم يفرز
لنا سوى مجرد «سيرة» هذا الفرعون أو
ذلك، أو قصة هذا الفاتح أو ذلك، سواء
كان هذا الفاتح فارسياً أو إغريقياً أو
رومانياً أو مولونياً أو أخشودياً أو أثيوبياً أو
عثمانياً ..

موضوع مثل هذا التاريخ هو أولئك
الذين حكموا مصر، وليس مصر نفسها :
مجتمعاتاً وشعباً .. وإن نجد في مثل هذا
التاريخ ما يساعدنا في التعرف على
المجتمع المصري كظاهرة حية تتحرك
وتتطور، أو على الأقل نجاهد من أجل أن
تتطور.

التصور الآخر للتاريخ، والذي نعتقد
أنه يقدم الجواب الصحيح على سؤالنا :
«ما هو التاريخ؟»، هو ذلك الذي يطلق من
أُن موضوع التاريخ هو الإنسان، ككائن
حي يتطور ويترقى، ليس بالمعنى
البيولوجي، ولكن بالمعنى الاجتماعي -
الاقتصادي - الثقافي، أي من زوايا
الكيفية التي يلجأ بها الإنسان لاحتياجات
حياته المادية، والعلاقات الاجتماعية
التي تنشأ من خلال عملية الإنتاج هذه،
والتعبير الثقافي عن هذا الكائن الحي
المتطور متمثلاً فيما يتوصل إليه من
معرفة، وما يصوغه من نظرة فلسفية إلى

العالم، ومتمثلاً أيضاً في مستوى التعبير عن نفسه من خلال الخلق الفنى والأدبى. الشخصية الوطنية المصرية ١٩٨٦ - ص ١٢ - ١٤.

المصريون

والدين

وتابع أروخ مصر الحديث تأتى دليلاً على أن الإنسان المصرى يحترق موقفه الدينى علاقة خاصة وفردية بينه وبين الله، وأنه كما يراضى الوساطة فى هذه العلاقة فإنه على استعداد لتقبل مواقف سياسية واجتماعية، حتى وإن كانت على أسس غير دينية، مادام ذلك يحقق له مصالحه الاقتصادية والاجتماعية، فقد كثف المصريون بقوة حول القيادة العلمانية للثورة العرباوية رغم أن أول برامجها - أى بيان الحزب للوطنى الأول - كان ينص على أن هذا الحزب هو حزب سياسى غير دينى، وفقدت القيادة الدينية منذ ذلك الوقت، موقعها كقيادة سياسية، كذلك كثف المصريون اتفاقاً راعياً حول حزب الوفد وقيادته العلمانية، وعجز تحالف للسرائى الملكى مع القيادة الدينية للتقليدية (مشايخ الأزهر)، والقيادة الدينية السلفية الجديدة (الإخوان المسلمون) عن النيل من شعبية حزب الوفد، وبخاصة لدى الفلاحين، كما عجز هذا التحالف عن أن يقدم نفسه كبديل منافس للوفد فى قيادة الشعب. ومرة أخرى، لم تهتز شعبية جمال عبد الناصر لدى الغالبية العظمى من الشعب رغم العنف الذى تعامل به مع «الإخوان المسلمون».

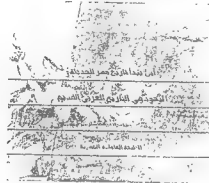
الشخصية الوطنية المصرية - ١٩٨٦ - ص : ٧٨.

طائفية ..

أم حركة ارتدادية

معادية للمجتمع ؟

النموذج التطبيقي الصارخ لاعتدام الدقة والتجديد والوضوح فى فكرنا



غلاف العدد الأول من فصلية فكر التى أصدرها عام ١٩٨٤ من باريس ثم انتقل إصدارها إلى القاهرة.

الاجتماعى - السياسى هو ذلك الأسلوب الذى درج عليه المثقفون المصريون فى السنوات الأخيرة فى رؤية وتشخيص ذلك الاتجاه السياسى الذى يصبو إلى عودة المجتمع قريبا إلى الوراء، ولذى أصبح العنف وسيلته الأساسية لتحقيق دعوته، ولذى يحاول أن يبرر نفسه دينيا.

فلأن هذه الحركة السياسية للاحتضارية تحاول أن تبرر وجودها وأهدافها وسلوكها إسلاميا، وقع المثقفون فى الكمين الذى نصب لهم، فأسسوا الجماعات صاحبة هذا الاتجاه بالجماعات الإسلامية أو بالتأثير الإسلامى، أى أسموها بما تحاول أن تبرر به وجودها وسلوكها، وأصبحت هذه التسمية الخاطئة نوعاً من الحماية أو الدفاع عن أصحاب هذه الدعوات المتخلفة وغير الحضارية. ومهما قيل فى تنقيذ دعاوى هؤلاء للقوم، إلا أن التسمية التى خلعت عليهم أى الجماعات الإسلامية، تقرنهم بما يحمل له ملايين

الناس قدراً غير محدود من القدسية والإجلال، ألا وهو الإسلام وصار ما يكتبه المفكرون العقلانيون والمصريون ضد هذه الدعوة الارتدادية يصطبغ بصبغة اعتذارية دفاعية، حيث لا أسهل من تصديف كل موقف ضد هذه الجماعات بأنه موقف من الإسلام ذاته.

كمين آخر وقع فيه المفكرون حينما وقفوا عند بعض جوانب سلوك أصحاب هذه الدعوة الارتدادية واتخذوا منها عنواناً لنشاطات وأهداف هذه الدعوة. فلأسباب تكتيكية بحثة يحرص دعاة الارتداد على أن يفتعلوا من حين لآخر حوادث استكسك مع المصريين المسيحيين. ومن الخطأ الأول، أى تسمية هذه الجماعات الارتدادية بالجماعات الإسلامية يقع المثقفون فى الخطأ الثانى وهو تلخيص أهداف هذه الجماعات فى إحداث فتنة طائفية، وتصبح الطائفية، عنواناً دارجاً للأدبيات المناهضة لهذه الجماعات.

الوضع فى لبنان يقدم لنا نموذجاً حياً للطائفية، ومفهوماً علمياً واقعياً للطائفية. فالتوائفة تجمع بشرى يرتبط بروابط العشيرة، والعائلات الكبيرة، وتتركز الطائفة فى بقعة جغرافية واحدة، وزعامتها هى دائماً فى العائلة الأكبر والأقوى والأكثر ثراء. ولكل طائفة، أو بالأحرى لزعامتها مصالح اقتصادية وسياسية تحرص على أن تصورها وكأنها مصالح للطائفة بأسرها، وتعبئ الطائفة كلها لتحقيق هذه المصالح والدفاع عنها ولو من خلال صدامات دموية مع الأطراف الأخرى.

فى مصر لا توجد طوائف لها هذه المواصفات، والروابط العشائرية لم تعد عصباً من عناصر التشكيلة الاجتماعية، والإسلام فى مصر دين، والمسيحية دين، ولا يقسمان المصريين إلى كتلتين ذاتى مصالح اقتصادية وسياسية متعارضة.

السلطة حتى تضعف هيبتها في نظر المواطنين، مما يسارع - في تصورهم - إلى سقوطها في أيديهم، كذلك خلق حالة من التوتر والحمى يسهل فيها تعبئة وتجنيد أنصار وأتباع جدد - ثم هم يطرحون أنفسهم بذلك موضوعاً يحل بؤرة الاهتمام...

نحن إننا بإزاء جماعات سياسية وليس جماعات إسلامية، إزاء جماعات تصادى المجتمع كله، وليس فقط المسيحيين في هذا المجتمع، تعادى الشعب كله وليس فقط المسيحيين في هذا الشعب... جماعات تريد السلطة السياسية لتفرض الإرادة والتخلف على المجتمع، وليس فقط إثارة «فتنة طائفية»، ومن ثم ضرورة اليقظة والحذر.

مجلة فكر - العدد ١١ - يناير ١٩٨٨

حاجتنا

إلى

وعى نقدي

ووصلنا إلى اليوم الذي أصبح فيه القبايض على إيمانه بهذه الأمة كمن يقبض على الجمر.

فوسط هذا التدهور الشامل، والدردي الذي لا سابقة له، يحتاج المرء إلى قدر غير عادي من الثقة والتمسك حتى يؤمن بأن ثمة طريقاً للخلاص، وثمة مخرجاً لأمتنا من المأزق الذي سبقت إليه... ليس لأننا نفقد عناصر القوة والقدرة على أن نحمل مكاننا اللائق على خريطة العالم، لندمور، أو على الأقل نلثل قدرتنا على أن نتجاوز المحنة، وعلى أن نقام عملية الدفع بنا إلى الخلف والعالم من حولنا يتقدم...

للقوانين الاستثنائية، وحالة الطوارئ، والمعتقدات، والمحاكمات السياسية هي التي تحكم الرقعة الأوسع من وطننا

خطوة .. خطوة مجددنا إلى الوحدة!

من يدرس أدبيات هؤلاء الارتداديين واعترافات إرهابيهم الذين وقعوا في أيدي العدالة، سيد أن حقد هؤلاء الناس موجه ضد المجتمع كله والمسلمين أساساً، وليس ضد المسيحيين، فهم يكفرون كل ممارسات المسلمين في هذا المجتمع ويكفرون الدولة التي ديلها الرسمي دستوراً هو الإسلام، ورماسهم يتجه إلى صدور مسئولين - من المسلمين - أو شخصيات عامة تدين بالإسلام... إنهم يعاونون المجتمع بأسره، ويعاونون كل مؤسساته مدنية كانت أو دينية. إن المجتمع كله في نظرهم فاسد لأنه مجتمع «عصرى متقدم» ويريدون الارتداد به قروناً عديدة إلى عهود السلف الصالح، وأدانتهم لذلك هي السلطة، ووسيلتهم للسلطة هي العنف والإرهاب... ومسا الاحتكاكات التي يفتلون بها من حين لآخر مع المصريين المسيحيين إلا مناوشات تكتيكية، تستهدف ضمن ما تستهدف خلق المزيد من المشاكل والمتاعب أمام

هذا المصالح الوطنية العليا وهي مصالح المسلمين والمسيحيين المصريين على السواء، ولكن ليس للمسلمين مصالح اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية موحدة خاصة بهم، كما أنه ليس للمسيحيين مثل هذه المصالح الموحدة الخاصة بهم... مصالح الأثرياء المصريين مسلمين كانوا أو مسيحيين وأحداً، وهي الحفاظ على ثديسية الملكية الخاصة، وحرية الاستثمار... بل وحرية الاستغلال للعاملين والمستهلكين... ومصالح فقراء المصريين مسلمين أو مسيحيين وأحداً، وهي توفير لقمة عيش كريمة لأولادهم، مع ممكن وتعليم ورعاية صحية لائقة... والاطمئنان إلى المستقبل.

وليس كل المسلمين متمركزين في بقعة جغرافية واحدة... كذلك ليس كل المسيحيين... وليس هناك زعامة واحدة للمسلمين لها مصالح اقتصادية وسياسية متميزة تحاول أن تعين كل المسلمين من أجل تحقيقها، كذلك ليس للمسيحيين زعامة من هذا القبيل...

ويقود الخطأ الثاني إلى خطأ ثالث حينما نحاول في الأدبيات المناهضة لهذه الاتجاهات الارتدادية عبارة «وحدة عنصرى الأمة» - إن الحديث عن عنصرين للأمة هو تسليم بوجود طائفتين في إطار «الأمة»، وهو خضوع للمفهوم الذي يريد الارتداديون زرعه لأسباب تكتيكية، وهو أن الانتماء الديني أساس لتشكيل عنصر قومي، وهذا هو المفهوم الصهيوني نفسه، الذي يرى في اليهود أمة وشعباً على أساس ديني ويريد لهم وطناً ودولة على الأساس الديني. ليس للأمة في مصر عنصران... وإنما عنصر واحد، إذا جاز استخدام كلمة عنصر - «المصرية» هي العنصر الوحيد للأمة في مصر وكل من في مصر، مصريون مهما اختلفت عقائدهم.

العربى.. والأكاذيب الجريئة هي ما يكتشفه المرء عندما يخدش الكلمات الكبيرة التي تصاغ بها البيانات والقرارات السياسية.. بل حتى دون ما حاجة لخدش هذه الكلمات.

وعادات المجتمع الاستهلاكي يجرى ترسيخها في بلاد لا تكتج حتى ما يوازي ثلث احتياجاتها، وحيث الأسعار المستوردة من الغرب مع ما نمثوره معها من سلع تجلب معها معدلات متزايدة الارتفاع لتكاليف المعيشة، ومعدلات تضخم متسارعة الزيادة، ومعدلات إفقار قياسية للجماهير للكداحة في الريف والمدينة.. والإنسان العربي، في سعيه لتأمين مأكلاً وملبساً ويمكن له ولأولاده، وكأنما أصابه الدوار فلا يعود يمس إلى أي مصير يقاد.

في هذا الطامحون المركب حيث يجرى دح عظام الإنسان العربي، تسحق أيضاً كل القيم الثورية، ما كان منها أصيلاً نوازشاه، وما كان منها جديداً طوره أبازنا وأجدادنا في معارك مزيرة خلال ما يزيد على قرن من الزمان.

وعديد من القنوات مقنوح على العقل العربي، قنوات صربية وأخرى غير عربية، كثير منها، عربية كانت أو غير عربية، تدور وكأن نجمها واحد.. مسموم.. تصب من الأفكار والقيم ما تحاول به انقراض الوعي والوجدان، وإلى تكريس نظرة سطحية وغير علمية للأشياء، وغرس قضايا صغيرة وهامشية في بؤرة الوعي، وطرد القضايا الجادة إلى هامشه.. حتى تستمر عملية دفننا إلى الخلف دون مقاومة.

هذا تبرز بشكل خاص مسئولية المثقفين.. والمثقفون في بلادنا أصبحوا يشكلون فئة عريضة وكثيفة معاً، ثقلها ملموس في كل مناحي الحياة، ومسماتها واضحة بجلاء في الحياة الفكرية والأدبية



طاهر عبد الحكيم



راياتها لترفع رايات أخرى لا علاقة لها بشعوبنا إلا من زوايا أنها رايات قهر لهذه الشعوب، رايات غوغائية لا تستحق رغم كثير من الاختبارات العملية التي مرزقت أفعمتها، وكشفت زيف كلماتها الكبيرة وعباراتها عالية الطنين.. وليس من المصادفة أن حياتنا السياسية تشهد منذ سنوات ظاهرة جديدة لم تكن نعرفها من قبل، أو على الأقل لم تكن على هذا القدر التي هي عليه الآن من التفشي والسفوف، ولم تكن موضع شكوى عامة ومحل انتقاد عام كما هي عليه الآن: تلك هي ظاهرة التناقض بين القول والفعل، وبين الموقف العلن والممارسة في الواقع.. حتى لقد نشأت أزمة ثقة حقيقية بين الجماهير، وبين ما يقال لها، سواء ممن يحكمونها، أو ممن يمارضون باسمها.. وهنا قمة المأساة.. أن تجد الجماهير نفسها بلا قيادة لتكلمتها مصادقية، وندواها يلقى الاستجابة الواصلة..

ولتجاوز هذه الأزمة فإن الدعوة إلى مراجعة الذات لن تكون أكثر من مناقشات أخلاقية تتلاشى أمداؤها حتى قبل أن تصلطم بالعقائق المادية..

هؤلاء المثقفون «الأفذاذ» الذين يرفضون حساب الريح والخسارة مطلقاً لمواقفهم، ولا يعاملون إلا بحساب الصواب والخطأ.. الذين يحون قيمة وخطورة ما «يتسجون» من فكر، وما يتخذون من مواقف، ولا يلتزمون في ذلك إلا بالحقائق، ولا يشعرون في ذلك بالذم أو إزاء سلطة أو «دوجما»، وإنما إزاء الناس والتاريخ.. هؤلاء، وهم ليسوا فئة، وإن بدوا كذلك فلأنهم مستثنون متباعدون.. هؤلاء هم القادرون على أن يرسوا الدعامات لجسر تعبر عليه أممنا أزمتها، وتخرج عبره من مأزقها..

هؤلاء هم السعاليون بتسليح الإنسان العربي بالقدرة على تشكيل موقف نقدي من كل ما يطرح عليه، ومن كل ما يبراد

والفنية.. وأخطر من ذلك في الحياة السياسية.

في جو للردى الذي نميشه، وحيث كثير من المقاييس والمعايير قد اضطرب، واختلطت الأوراق، فإن المثقف الذي يقام ذاته، ويصمد لصفوف حسابات الريح والخسارة في تحديد موقفه مما هو مطروح، أو فيما يطرحه، هو بلا شك إنسان قذ، وهو بلا شك عملة نادرة في هذا الزمن الرديء..

إنه مما يدعو إلى الحسرة والمرارة أن عدوى حسابات الريح والخسارة قد انتقلت إلى تلك القوى التي كان مفترضاً أن تكون نموذجاً في الانحياز إلى المبدئية ضد حسابات الريح والخسارة، والتي كان من أوابات مهامها أن تربي وتدريب على إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة، وعلى أن تكون القضية العامة دافعاً الأولوية على القضية الخاصة الضيقة.. فكان أن خفصت هذه القوى

إسرائيل

ومهمتها

الدعوة للتعايش مع العدو الصهيوني تأتي معاكسة لتقاعص عميقة بأن الكيان الصهيوني مخفر أمامى للإمبريالية مهمته ضرب حركة التحرر الوطني العربى، ومن ثم فالصدام حتمى بين الثورة الوطنية الديمقراطية العربية وبين الكيان الصهيونى.. الثورة الوطنية الديمقراطية لابد ستواصل مسيرتها، والكيان الصهيونى لن يتخلى عن وظيفته التى هى مجرد وجوده كعصا غلوطة للإمبريالية.. ومحاولة تبيض وجه الإمبريالية الأمريكية ودعوة العرب لتغيير مواقفهم منها هى محاولة تصندم بقناعة لا يمكن أن تهتز بأن الإمبريالية الأمريكية هى العدو رقم واحد لشعبا ولكل شعوب العالم، وأنها لا تريد أقل من أن يركع العرب جميعاً أمامها، وأن يتحولوا إلى أداة فى استراتيجيتها العدوانية على النطاق العالمى.

خطرة خطيرة من العدوان إلى الردة - ١٩٧٥ - ص ١٦٦

دفاعاً

عن

الوطن

إن واجب القوى الوطنية والتقدمية هو ألا تترك هذه الردة الجذبية تتقدم شبراً دون قتال، فذلك هو الأسلوب الوحيد الذى تستطيع به القوى الوطنية والتقدمية أن تعرقل زحف هذه الموجة الميمينية الارتدادية، وأن ترفقها، وتصريحها، وتمزقها، فذلك مهمام تكتيكية لابد من إنجازها لتوفير شروط مواتية لهوض وطنى ديمقراطى مضاد فى المنطقة، كما أن القتال على كل شبر، حتى ولو كان قتالاً أثناء تراجع، هو الوسيلة الوحيدة لتوحيد القوى الوطنية والتقدمية وشحذ تضاليتها، ولتوعية الجماهير وتضليلها،

مطبوعات النضال من - ٥ -
صوت الفريضة الوطنية - البولطية المصرية

سلام كعب ديقيد

طاهر عبد الحكيم

لهم سياسات، وأصبح طابعه العام خلال العقدين الأخيرين أنه فكر يبرز سياسات، والفكر السياسى العربى، لم يعد يعطى كثيراً بالحقيقة العربية، ولا يجهد نفسه للإمسك بنفائتها والانطلاق منها.. إنه ينزع غالباً للانطلاق من تصورات ذهنية..

فى الفكر السياسى العربى ككثير من الذلل، وقليل القليل من الإبداع.. وفى غالبه يعتمد القياس لا المنهج.. ونزوعه العام هو التحليل لا التركيب.

لكل ذلك، لم تطلع علينا، حتى الآن، واحدة من مدارس الفكر السياسى العربى بريقة عمل جادة فيها، إلى جانب الرصد الدقيق والتحليل والاستنتاج، مقتدرحات عملية بهام وأمنحة مؤسسة على دراسة تفصيلية لمشاكل حركة التحرر الوطنى العربى، سواء على مستوى الوطن الواحد، أو على المستوى العربى الشامل.

مجلة فكر العدد الأول - يناير/فبراير/مارس ١٩٨٤.

صحه فى عقله ووجدانه.. فبحال هذا الموقف النقدي يستطيع الإنسان العربى أن يواجه تلك الهجمة التى تستهدفه فى وعيه، ومشاعره، ومصيره.. بمثل هذا الموقف النقدي أيضاً يستطيع أن يردع كل لواء بالحق فى الاستبدادية، أو الوصاية الفكرية.. وأن يكسر تيه من يمارسون الإرهاب الفكرى عليه باستعراض «موسوعية» معلوماتهم، وأن يلزم ذوى الدوايا الحسنة بأن يدققوا ويمحصوا ما يريدون طرحه..

تشكيل هذا الحس أو الموقف النقدي ليس بالمهمة السهلة، فهو يحتاج إلى كثير كثير من المعرفة، فالإنسان لن يستطيع أن يستقبل أمراً ما بحس نقدي ما لم يكن بعرف كثيراً عن هذا الأمر، وعما يتعلق به.. هى أيضاً مهمة تحتاج كثيراً من الدرية والمران.. والدرية والمران لا يتأتيان إلا فى مناخ من الحرية.. مناخ ليس فيه الخوف ولا للتردد، وليست فيه تلك العجاذب التى تسمح لأنواع معينة من المعرفة بأن نمر، ونرد أنواعاً أخرى.. مناخ يسمح لكل فكرة أن تعرض نفسها فى الدور حتى يمكن الحوار معها، فإما أن تبرر نفسها أو تتراجع..

وليس هناك ما هو أحق بحرية التعبير من أفكار تتعلق بمصير وطن وشعب..

وليس هناك ما يستحق حواراً وتدقيقاً مثل هذه الأفكار..

وليس هناك من يستطيع أن يثق الطريق إلى كل ذلك سوى كوكبة من متقنين «أفذاذ».

مجلة فكر - العدد ٥ - مارس ١٩٨٥.

مشكلة

الفكر

السياسى العربى

الفكر السياسى العربى توقف عن أن يكون فكراً يصنع سياسات أو على الأقل

وإعدادها لخوض معاركها الاستراتيجية عندما تتوفر الظروف المواتية لهجوم وطني ديمقراطي مضاد.

خطرة خطيرة من العدوان إلى الردة ١٩٧٥
ص ٢٠٠

أربعون عاما
على

قيام الجيئو الصهيونى

أربعون عاما مضت منذ سُرقت العصابات الإرهابية الصهيونية جانبها من أرض فلسطين وأقامت عليه دولة مسروقة أسموها دولة إسرائيل.. وعشرون عاما أخرى تكاد تنصهر منذ سُرقت هذه العصابات نفسها بقية أرض فلسطين، وكلها تشهد بأن ما سرقوه قبلا بالقتل والمذابح والتدمير، وبكل أنواع الإرهاب . يقف على أرض هشة، ولا يستند إلا إلى مجموعة من الخرافات والأساطير والأكاذيب، وإلى مساعدات بغير حدود من الإمبريالية الأمريكية التى أوصت منذ وقت مبكر بإقامة هذه الدولة المسروقة كمشغل أسامى لما يسمى بالمصالح الغربية فى المنطقة.

وما كان شيء من ذلك يصلح أبدا كمبرر وجود لدولة.. فالارتباط بالأرض على مر تاريخ متصل غير موجود، والجماعة الواحدة التى عاشت هذا التاريخ على هذه الأرض غير هناك.. بل جماعات وشرذم جاءت من مجتمعات بعيدة أخرى، ولم تأت من تلقاء ذاتها، بل استدراجها بمختلف الوسائل قيادة للحركة الصهيونية العالمية التى تعارفت مع كل الإمبرياليات ووضعت نفسها فى خدمتها من أجل أن تبني مشروعا إمبرياليا جديدا (من الليل إلى الفرات) فى زمن تتهوارى فيه الإمبرياليات ويجرى تصفيحتها. مشروع خرافى مثله خرافة أرض الميعاد التى انطلق منها هذا المشروع.

طاهر عبد الحليم

حول حرب تشرين والتسوية الإسرائيلية

الدراسة العربية للدراسات والنشر
الطبعة الأولى ١٩٧٥
١٩٧٥

مثل هذه الجماعات والشرذم التى لا تاريخ مشترك بينها، ولا تاريخ لها مع الأرض التى سرقوها، ولم تمض بعد سوى أربعين عاما لا تكفى أبدا لأن يكون لهم فيها أجداد وأجداد اختلط عرقهم ودمهم بهذه الأرض كما هو الحال مع كل شعب عريق، لا يمكن أبدا أن تكون لهم ثقافة مشتركة، أو حضارة أسهمت أجيالهم جيلا بعد جيل فى بنائها، اللهم إلا إذا تجاوزنا وقتنا إن ثقافتهم المشتركة تروم على مبدأ غير حضارى وغير إنسانى: ما أخذ بالقتل والذبح والتدمير والإرهاب، لا يمكن الحفاظ عليه إلا بمزيد من القتل والذبح، ويمزيد من التدمير والإرهاب.

وهكذا نجد هؤلاء المتعصبين يحتفلون بمرور أربعين عاما على جريمتهم الأولى بإظهار كم هم أوفياء لقيمهم المتأصلة: الإرهاب والجريمة. المصنفة الغربية وغزة أصبحت ميدان تدريب ولسع لشباب الجيئو الصهيونى فى كيف يكرتون قذلة

وسفاحين - ليس لجنود يحملون أسلحة ملتهم فى جبهة قتال.. بل للنساء ورجال وشيوخ وأطفال عزل إلا من حجارة يقاتلون بها دفاعا عن أرضهم ووطنهم، وطلباً لحريتهم وكرامتهم الوطنية.

لسمع الصحفي الأمريكى أنطوانى وهو يروى ما قاله له إسحق رابين أثناء اللقاء فى مكتبه مع لويس، قال رابين: «إن اعتقال الفلسطينيين ثم الإفراج عن لا يثبت عليه شيء بعد أربعة عشر يوما هو غير مفيد، إذ إنهم بعد ذلك يشاركون فى المظاهرات، ولكن الأكثر فائدة هو أن كسر أيديهم وأذرعهم وسيقانهم، وبذلك لا يستطيعون على الأقل لمدة ثلاثة أشهر أن يشاركوا المظاهرات وقذفنا بالحجارة».

ولكن الأمر لا يقف عند ذلك، فهناك الرصاص الحى، والشهداء الذين تجاوزوا المائتين بسببه، وهناك الغازات السامة التى تستخدم ضمن الغازات المسيلة للدموع فتصيب الحوامل بالإجهاض، وتصيب كبار السن والأطفال بالهفوت لختناقا.

وإذا كانت ظروف - لسا هنا بصدد مناقشتها - قد فرضت على أحد منا أن يتعامل مع هذا الجيئو كدولة، فقد حان الوقت لتعاود النظر.. إننا بإزاء بؤرة تفرخ إرهابا وعنفًا وحقدًا.. وهذه هى وظيفة وجودها. وخطرها ليس قاصرا على ما تصبه من إرهابها وحقدها على الشعب الفلسطينى، بل هو يمتد أبعد من ذلك بكثير.. إذ كان كفر قاسم ودير ياسين وحر البقر قد أصبحت من الماضى، فإن بيروت ومخالفات تموز العراقى والعدوان الجوى على حمام الشط فى تونس (أكتوبر ١٩٨٥) والتهديد بضرب قواعد الصواريخ فى السعودية والعدوان الأخير على تونس لاغتيال أبو جهاد والتحالف مع جماعة قم فى إيران ضد العرب، وأصابعها الخفية

التي تحرك الجماعات المتطرفة والتي تمارس العنف والإرهاب باسم الدين.. كل ذلك يجب أن يحفزنا إلى مزيد من الحذر، فكل نهالون مع هؤلاء الإرهابيين، وكل تنازل أمامهم يفتح شهيدهم مزيد من الابتزاز والباطلة والعريضة والإرهاب.

نحن، ونحن فقط، المسلمون عن كبح جماح هذه البؤرة التخريبية الإرهابية، وإلزامها بأن تحيى وفق مثل وقيم الشعوب المحيطة بها والتي لا تريد سوى السلام والتفرد للكتيبة ومواجهة تحديات العصر.. أما المجتمع الدولي، فهو لا يملك أكثر من الإدانات الأدبية التي لا يعا بها قادة هذا الجيش الإرهابي.. وسيكون المجتمع الدولي أكثر من ممتن لنا لو فعلنا. وإننا إذا أردنا، لقدورين.

الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نكسون يتساءل في كتابه الأخير ١٩٩٩ نصر بلا حرب: «لا أنهم كيف تستطيع مصر والأردن والسعودية والدول العربية الأخرى أن تتعايش مع التهديدات الإسرائيلية بالعسودان، ومع التطرف الديني فيه، وضباب حل ملهى».

ألا يكون الأولى بنا أن نطرح على أنفسنا هذه التساؤلات قبل أن يطرحها علينا رئيس أمريكي سابق؟.

مجلة فكر - العدد ١٢ / أبريل / مايو / يونيو ١٩٨٨

أهداف

الردة:

إن الردة اليمينية، والتي هي في جوهرها تمكين للاستعمار الجديد الأمريكي، لا تستهدف السيطرة السياسية والاقتصادية وحسب، ولكنها تستهدف أيضاً غزو العقول، والسيطرة عليها، وهي مدعومة بخبرة الأجهزة الثقافية الإمبريالية، وبالقدرات الثقافية المحلية السوفالية للإمبريالية، إن تسعى لغزو



أن القرار السياسي العربي الرسمي، إما قاصر بحيث لم ير أن معركته ضد إسرائيل هي، ومعد اللحظة الأولى، معركة ضد الإمبريالية الأمريكية، أو أن هذه الحجة يستخدما القرار السياسي العربي فقط بهدف التبرير.

حول حرب تشرين والتصوية الأمريكية - ١٩٧٦ - ص: ٢٢٢

مؤتمر السلام:

إن مؤتمر السلام لن يكن محكمة تنظر في نزاع على ملكية أحد العقارات، وتحكم لمن يقدم الأدلة التي تثبت حقه في هذا العقار بملكه له. ولكن المفاوضات في مؤتمر السلام هي عملية مقايضة: نحن نريد أراضينا التي يملك بها العدو، وطالما لا تريد الأنظمة العربية انتزاعها بالقوة، فذلك يعنى من جانبها تسليمها للعدو أولاً: بحقه في أن يطلب ثلثا كل قطعة أرض يريد أن يعيدها إلينا، وثانياً: بحقه في أن يرضى ببيع قطع من أرضنا لنا وأن يملك بقية أخرى.. كما أن الوسيط وهو الولايات المتحدة سيطلب بمقابل لجهود التي يدهى أنه يخلها من أجل إقناع العدو بالتخلي عن هذه الأراضي.

أي أن محاولة استعادة الأراضي المحتلة عن طريق المفاوضات (إذا تمت) تتطلب دفع ثمن ربما يكون أعلى بكثير من الأرض المحتلة نفسها، لأن هذا الثمن لن يكون فقط التسليم ببعض الأراضي التي يصر العدو على أهميتها الاستراتيجية له، بل سيكون أيضاً ثمننا سياسياً، على حساب الاستقلال الوطني، وعلى حساب مكاسب حققها الجماهير خلال نضالات طويلة، وسيكون على حساب القوى الوطنية والتقدمية التي تقوم بتقديم مثل هذا الثمن.

حول حرب تشرين والتصوية الأمريكية - ١٩٧٦ - ص: ٢٢٢

العقول بالخرعبيات، وإن كانت لن تستبعد الخزعبلات تماماً كمادة لغزو العقول، ولكنها ستفعل ذلك أساساً بتقديم تصورات مغلوطة وشائبة للحقيقة العربية، وطمس الثقافة العربية للجادة، ما كان منها تراثاً، وما كان منها معاصر، والترويج لأنماط من الثقافة ترويض الذهن والوجدان لتقبل كل أمراض البرجوازية المحتصرة: الذاتية، وفقدان الإحساس بالمسؤولية إزاء الجماعة، وبالمسؤولية الجماعية، والسطحية، واللغور من القضايا الجادة.. واليعد عن القضايا العامة.

خطرة خطرة من العسودان إلى الردة - ١٩٧٥ - ص: ٣٠٢ - ٣٠٣

حجة واهية:

حجة أن الولايات المتحدة، تدخلت في القتال في مراحله الأخيرة، ومن هنا كان لا بد من وقف القتال وإعادة المحادثات، هي حجة واهية، وهي تكشف

إن إسرائيل لو كسبت اعتراف كل الدول العربية بها، فإن ذلك أن يساوى حصولها على اعتراف فلسطيني بها.. لأن ذلك هو الذي يضمن ألا تهددها ثورة وطنية فلسطينية أخرى قد تعود لتتفجر إذا ما حدثت تطورات ثورية جديدة في المنطقة العربية. وأية جهة تطرح على الثورة فكرة إقامة دولة على الأرض المحتلة بعد عدوان ١٩٦٧، كلها أو بعضها، إنما تريد أن تكرر مع الثورة الفلسطينية التكتيك نفسه الذي اتبع مع الأنظمة العربية:

إن الثورة لو قبلت بهذه الفكرة، فذلك يعنى من حيث المبدأ الاعتراف بشرعية وجود دولة إسرائيل على جانب من الأرض الفلسطينية. ووقت أن تصنع الثورة عنفها في هذه المصيدة، كما وضعت الأنظمة العربية عنقها في مصيدة، الحل السلمي سيكون عليها أن تقدم التنازل تلو الآخر من أجل تحقيق هذا الهدف، حيث سيبدو أى تنازل بعد ذلك ضئيلاً بالقياض إلى التنازل الأول، أى قبول الفكرة، كتضمن الاعتراف بشرعية الوجود الصهيونى، تماماً مثلما أصبح من الهين على الأنظمة العربية أن تقدم التنازلات بعد التنازل الخطير الأول فى قرار مجلس الأمن (أى الاعتراف لإسرائيل بحق الوجود المستقل داخل حدود آمنة دون تهديد بالحرب أو بحالة الحرب). واستقراء للتكتيك الذى اتبع مع الأنظمة العربية لا يبرز التنازلات منها فى محاولة لتحقيق فكرة على ورق (قرار



ثم: حتى تكون الدولة الجديدة دولة مسالمة حقاً فإنه لا بد من أن تكتفى بقوات شرطة دون قوات عسكرية.. أو على أحسن الفروض تحديد قواتها المسلحة ونوع تسليحها..

وكل ذلك يجب أن تتضمنه معاهدة بين الجانبين.. كل ذلك والأرض التى مفروض أن تقام عليها تلك الدولة لا تزال فى يد العدو.. وحيث أنه هو الذى سيمنع وهو الذى سيملى شروطه، هو الذى يحدد التنازلات المطلوبة.

ومع كل تنازل من جانب الثورة ستكون هناك خلافات، وصراعات، وتفككت.. وفقدان للثقة الجماهير.. حتى إذا ما وصل كل ذلك إلى مرحلة معينة صار من السهل على العدو أن يتراجع، وأن يقيم تلك الدولة ويضع على رأسها عملاء مأمونين (إذا كان من الضرورى إقامة مثل هذه الدولة.. ومع ملاحظة أن العدو فى النهاية لا يمكن أن يسلم مثل تلك الدولة لفئة لها معه سجل من الصراع المسلح، وحققت مكانتها من خلال نشاط ثورى). وإذا لم يكن من الضرورى من وجهة نظر العدو إقامة مثل هذه الدولة، فإنه من السهل القضاء على ما تبقى من الثورة بعد كل ما ستمر به من صراعات وتمزقات، ويصفى كل ما تبقى من القضية كمشكلة لاجئين. بذلك تفسر الثورة نفسها وقضيتها دون أن تكسب الدولة، ويكسب العدو الاعتراف الفلسطيني دون أن يعطى أرضاً أو دولة. ■

حرب تشرين والتسوية الأمريكية -

١٩٧٢ من ص: ٣٩ - ٤١.

مجلس الأمن) نستطيع أن نتصور الأمور على هذا النحو:

تقبل الثورة بفكرة إقامة دولة فلسطينية (على أرض لا تزال فى يد العدو) ثم: إن الدولة الجديدة يجب ألا تشكل تهديداً لدولة إسرائيل.. أى لا بد من تنازلات إقليمية لأغراض استراتيجية.

ثم: لا بد من تعيين الحدود بين الدولتين.. حدود متعرف بها.

ثم: ماذا سيكون عليه وضع بعض المستوطنات التى أقيمت.. لا بد من الاتفاق على ذلك.

ثم: هناك علاقات اقتصادية حيوية بين الدولتين ولا بد من إقرارها وتنظيمها.

الإيقاعات والرهوك

١٢٢ قصائد، شعر: عبد الرزاق عبد الواحد. ١٦٦ البيت، قصة، عالية ممدوح.
١٧٠ إحدى القصائد ما قبل الأخيرة، قصة، ميسون ملك. ١٧٢ كفاية من نوع
خاص، قصة لؤي عبد الإله. ١٨٠ الغياب، شعر: فاروق سلوم. ١٨١ شائد
الشيء .. يعطيه، مسرحية، حسب الله يحيى. ١٨٧ البلاد الغائبة - قراءة في
مجموعة «حين للبلاد» لجميل حتمل: شعبان يوسف. ١٩٠ وردة .. وردة حمراء،
قصيدة: جميل حتمل.

على الرغم من الظروف الصعبة التي يعيشها العراق إلا أن مبدعيه - تذكر - لا يزالون ينتجون.

قصة عبد الرزاق عبد الواحد

كُتِفَ دُمُوعَكَ

أَنْتِ النَّصِيفُ طَوَالَ عَمْرِكَ بِالْجِدَارِ لَكِي يَمُرُّوْا!

صَبَقَ مَمَرُ الْخَوْفِ ..

يَا مَا كَانَ جِلْدُكَ يَقْشَعُرُ

وَتَصْرُ أَنْ يَمَضُوا بِدُونِكَ لِلْأَمَانِ، وَيَسْتَقْرُوا

دَعِهِمْ يَمُرُّوْا

دَعِهِمْ،

فَلَيْسَ بِكُلِّ مَا عَاشُوهُ بَارَقَةٌ تَسُرُّ

حَتَّى رِضَاهُمْ عَنْكَ مَرًّا

يَا مَا أَصْرُوا

وَالْأَرْضُ تَوْشِكُ أَنْ تَخُونَكَ

أَنْ يَخْلُقُوا بِأَعْزَ مَا مَلَكُوهُ دَرْبَ الْمَوْتِ دُونَكَ

وَضَعُوا صُدُورَهُمْ عَلَى الْأَبْوَابِ،

١ - هُم كُلُّ زُهْوكِ

كُتِفَ دُمُوعَكَ

فِي مِثْلِ عَمْرِكَ،

لَا يَجُوزُ لِمَنْ يَرُوعُ أَنْ يَرُوعَكَ!

سَكُونٌ مَوْجَعَةٌ نَشَرَتْ عَلَى عَوَاصِفِهَا قُلُوعَكَ

وَرَكِبْتَ بِحَرِّكَ ..

لَمْ تَسَلْ زَانًا

وَلَمْ تَسْتَرْضِضْ شَلُوعَكَ

وَرِحْتَ ..

لَمْ تَوْفِدْ شَمُوعَكَ

مَنْ ذَا سَيْمَالُ

أَوْ سِيرْقَبُ بَعْدَ أَنْ تَمْنَى رَجُوعَكَ؟

هنا - على صفحات القاهرة - مختارات من القصص والأشعار العراقية الجديدة.



ان يكسروا يوماً صدوعك!

كنكف دموعك

فى مثل عمرك،

لا يجوز لمن يروعك

أن يروعك!

...

٢ - لا تطرق الباب

•

لا تطرق الباب.. تدرى لثم رحلوا

خذ المفاتيح وافتح أيتها الرجل!

أدرى ستذهب.. تستقصى نوافذهم

كما دأبت... وتسعى حيثما دخلوا

واحتضنوا شجونك

ورأوا دبيب الموت نصب العين،

ما لفتوا عيونك!

كانت خرافتهم تدق،

وتسميت لكى تصونك

هم يعبدونك

تدرى،

وتدرى أنهم من صغرهم كانوا دروعك

وزرعت.. لم يطأوا زروعك

وتصدعت بك ألف موجمة

فما نكأوا صدوعك

هم كل زهوك

لا تخف..

تراقبُ الزَّاد... هل ناموا وما أكلوا؟

وتطفئُ النُّور... لو.. لو مرةً فعلوا!

وفيك ألف إبتهالٍ لو نسوه لكى

بهم عيونك قيل النُّوم تكتحل!

•

لا تطرق الباب.. كانوا حين تطرقها

لا يذليون إليها.. كنت تفعل

ويضحكون.. وقد تقسو فتشتمهم

وأنت فى السرّ مشبوبُ الهوى جذل!

حتى إذا فتحوها، والتقيت بهم

كادت دموعك فرط الحب تنهل!

•

لا تطرق الباب.. من يومين تطرقها

لكنهم يا عزيز الشَّيب ما نزلوا!

ستبصرُ العُرفَ البكاءَ مطفأةً

أصواؤها.. ويقاياهم بها همل

قصائهم.. كتب فى الرِّف.. أشرطة

على الأسرَّة عافوها وما سألو

كانت أعزَّ عليهم من نواظريهم

وها عليها سروبُ النِّملِ تنتقل!

وسوف تلقى لقي.. كم شاكسوك لكى

تبقى لهم.. ثم عافوهن وارتحلوا!

خذها.. لماذا إذن تبكى وتلثمها؟

كانت أعزَّ مدام هذه القبل!

•

يا أدمع العين.. من متكم يشاطرنى

هذا السَّاء.. ويذرُ الحزن يكتمل!

ها بيتى الراسعُ الضَّفاضُ ينظر لى

وكل باب به مزلاجها عجل

كان صوتاً ينادينى، وأسمعه

يا حارس الدار..

أهل الدار! إن يصلوا..!

•••

٣ - تهجدات عراقية

•

قد كنت مذ كنت، زينا فى قناديلى

وكنت دمعى، وشمعى فى ثرائيلى

زهوى، ولهوى، وشدى فى مواويلى

وكنت عند الصبا أحلى أباطيلى

أشهى غموض دمي.. أبهى أكاليلى

أدق رصدي على أوهى بلايلى

كنت أنطبق دمي جيلا على جيلا

حتى امتلأت امتلاءً بالمجاهيل

كم ضحكة رفرفت قربي.. علقت بها

فأفلتت بين آلاف الشناييل!

وكم ذؤابة شعري كالسنا خفقت

وغاب طائرُها وسط الهلاهيل

جرى دمي خلفها شوطاً، وعاد به

نقرُ الدُفوف، وإيقاعُ الخلاخيل!

كم.. كم قرأتُ على شطِّك أدعيتي

وكم بنيتُ على المجرى عرازيلِي؟

كُتبتُ فيك مزاميري بحرٍ دمي

فأين تقرأ إنجيلا كإنجيلِي؟



يا ممالك العمرِ.. قالوا: هل تنازعه؟

أجل.. على كل يومٍ منه يُقَى لي!

أقول: هل ضنقتَ بي ذرعاً فتتركني

أحصى بقيةَ عمري بالمناكيل؟

ولئن أمضى بها لـو أنتِ بتركها؟

وكيف أحملها حملَ المناكيل؟

يا سيدي.. يا عراقَ الأرضِ.. يا وطني

يا زهوَ عمري مَدُّ رَنْتُ جَلاجيلي

ومُدُّ حَرَجَتُ، ولى طوقَ أَدْحرجه

وصوتُ أُمِّي من خلفي يُغْنِي لي

هل فأتنا العمرَ حتى صارَ يُخْجَلنا

هذا التذكُّر، حتى في الأقاويل؟!

أُم أنثى يا عراقَ الأرضِ.. يُحَرِّضُنِي

أمامَ كِبْرِكَ خَوْضِي في نفاصيلي

وكيف أكتبُ شعري فيك يا وطني

إن لم يكنْ كلُّ عمري فيك يوحى لي؟

مِنْ رَنْتِي دُشْداشتي، والرَّجُلُ حافيةٌ

لزهو أولِ يومٍ في السراويلِ!

من كلِّ محفوظَةٍ ما زِلْتُ أحفظها

من كلِّ مسطرةٍ أَدَمْتُ أناميلي!

من أيِّما دَمعةٍ.. من أيِّ مَظَلَمَةٍ

حملتها بينَ مسجونٍ، ومَقْصُولِ!

إن لم يكنْ كلُّ عمري فيك تزكيتي

فهل سأكتبُ شعراً بالتأويلِ؟! ■



الباب عالية محدود

بالخط الكوفي، شداشة مزخرفة بالنقوش البابلية. خذى هذا أكبر حجم من المطر الذى تفضليته. منحك بصوت مرتفع وهو يردد: (قالت وداد للبائع فى السوق للحرّة فى عمان وهى تملق بالألوان والأشكال للمطور: اعطنا عطرًا مصنوعًا من الياسمين فى أجمل زجاجة، هيا افتحيها. هيا، شمى بعض قطراتها. هيا هيا ماذا تنتظرين. إليك، هذا عسل مصفى، وهذا بشهده هدية سعد. وهذا. ينادى على مازن: أوبن أنت؟ تعال لحمل الأغذية العراقية هدايا من إخوانك وهذه زجاجة عطرلك الذى أفضله أنا!! قال ذلك وبدأ النظر فى وجهها مازن وأنا.

كقوية متروكة بين العتالين والذبة كنت أهدى وحدى بكلمات لا تبدأ ولا تنتهى. فلا أقول تعال إلا وأهتف: فلهذه أبها الرجل، إني أنصت إليك على نحو لا يروقنى بالضبط. أنت وغد. من المحتمل أن تكون أشد من هذا، ومن المحتمل أن تكون أنت الشخص ذاته الرضاء، المتألى المرتفع الهامة. ها إني أشعر بالرعب حقًا. أليس بيننا الاسم العلوم، والكلام المذهب وانتظار الخطو والملازمة.. أأنت أنت الرجل الذى كان

قال مصعب: ظلم بالأدوار بأشكالها الصحيحة. يجب أن يقوم كل واحد منا بدوره وعلى أتم وجهه، ومطابق للأعراف والقوانين المرعية.

هدى: حالت ساعة الوصول إلى الكنتة. ها نحن الأربعة نهدو كصف من جيش لا نظامى. نودى على من الغرفة التى اخترتها فى الطابق السفلى كان فى وجهى بعض الحياء. إنه ينادىنى. فلأقدم نفسى بوجهى المنفى. كأننى ألتقى بمصعب أول مرة، ذلك الرجل الذى كان فى العفوان، ماذا أصابه الآن؟ أردد بصوت موحش: رتبت مداماتك المنزلية التى جلبتها لك من المغرب على سرى.. لم أستطع اللغوه بالمعارة كاملة. ها أنا أشغل هذا المكان إننا نشغله نحن الثلاثة فى هذه اللوانى.. رجل بين امرأتين وكل هذا العراء، والخوام... منازلنا السابقة، والقديمة وهذا التشرد الطويل لى، ولى وحدى.. إننى قادرة الآن على تسديد أقساط كل ذلك الزمن من التشوش، التفرح والتفتت واختلاف الليل والنهار. ليس فى وسع هذه السيدة أو غيرها أن تنقف بى إلا لإكمال الشروط.

صوته وهو يدخل مطبة أذننى: (انظرى هذه هدايا وداد. عباءة منقوشة

ف يبدأ مازن: البيوت مربوطة بالإسفلت حتى لا تغوص فى الأرض).

يحمل مازن: «أنادى يا أمى. وأفكارى منصرفة إليك أبها البيت. بيت فصول الصيف المظلمة الحلوة. بيت طفولتى.

قال مازن: كان للشاعر يعلم بالجنة تكلم عن بيت الزواج الذى ناق إلى العيش فيه.

أصاف مازن: علينا اختراع أمكنة، دورًا لا وجود لها، طالما المكان الأول فسد.

وصيف مازن: «الحلم بمكان آخر يجب أن يبقى قائمًا فى كل آن».

قالت وداد: «إن الأثنى، تجوف البيت كبرج حى، بينما يأتى الذكر من الخارج بكل أنواع المراد، أعواد قوية وغير ذلك. الأثنى من خلال منضطها الإيجابى تصبح غطاء».

تتمسدم وداد: ليس هناك بيت لم يدخله أحد قبلى.

قالت هدى: إن الثلاثى فى البيوت لا يتم دائما عبر الحب، بل على العكس إن ذلك سيكون أجمل عبر الحرب.

يبدو جمالك لى نوعاً من الفضيحة أمام
متركات شكلى ويندى؟!

ها إن الواجب يفترض تقبلكما كرد
الجميل، أما الجمال فها هو يبدو كالطعام
المتركة للعلل والذباب.

أشعر أنك تقف بجوارى بزيك
الاعتيادى، براحة سفرك القديم وعرقك
الطيب، كأنك أت من خزائن نسيت أين
وضعت مفاتها. فما عمالك قاعل هنا
والسيدة بجوارك أيضاً؟ نتعاقق نحن
الثلاثة. يحاول أن يلثم أحدنا الآخر.
فتضمننا إليك كما لو كنا حقاً أسرتك فنسلم
أنفسنا بأجسداً إليك... ونتمسك إلى
صدرك العريض، فننصت إلى كل ولادة
منا وكأنك ترد: (فلنصمد قليلاً أمام
بسمنا البعض قبل أن يدخل كل واحد منا
إلى خزائنه ويشبه به الآخر قبل نفسه)
فلننظر ما سوف يقوله الأب، الزوج،
المعشوق الراشد والجاد، أه، ما أجملنا
والضوء يتساقط فوق رهوسنا، والحدرة
تنكس بأسوارتنا، ولا أثر لأى ترحاب
من أى طرف كان. لو جيء بمصور
فوتوغرافى ليوثق هذه المخلوقات الجميلة
فى مكانها، ألسنا أعضاء أسرة واحدة
كرماء، رحيمين، لا نهز أكتافنا ساماً، ولا
تضرب أفئدنا الأرض ندماً؟ فلننهض
إنن وصورت خفيض: كذابون، كذابون.
فببدو هكذا أكثر جلالاً ومهابة. فلم أعد
تلك القروية الأولى، أنهارى فوق الكرسي
ولا أفوز بالرحمة، وتلك السيدة، ليست
الطبيبة الروم. وأنت، أنت على أشدك
فى هذه الليلة لماذا يجب عليك أن توثقنا
جميع خصالك ودماء سلالتك المستعدة
للحقات؟ لماذا على دائماً الوقوف فى آخر
الشروط والانتظار: أنا (سيدة الانتظار)
الأخيرة فلا أجيبك وأنت توقضى أمامك
قاللاً: (عليك بالجنبة الفرنسية وعلى
بمحضير أفنح السكوتش).

هاؤن: يجب أن يتم اللقل فى كامل
السرية. الرأس تدلى على الصدر، والوجه

تسوه. على أبى ألا ينظر فى عين
ضميحه طويلاً. عليه أن يقطع الرأس
عندما يكون للفجر فى أوله. على ألا
يكون هناك شهود... أنها السادة، الساعة
الآن للامانة مساء. كلا، أفضل فى
الصباح الباكر، عندما تكون الشمس على
وشك البزوغ. حسناً.. ها قد تم الرمي
بالرصاص من الأمام وبطريقة شرعية
وطبياً للقانون، هكذا أبى. لديه قدرة
الإبصار فى الظلمة، ظلمة الأرواح
والقلوب. ظلمة القضاة والأثمة، ظلمة
الأباء والأزواج والعشاق. ظلمة أولئك
الذين يملئون الأسوار للعظام، الذين كلما
ترفع رهوسنا نرويتهم بصيننا الدوار، هيا،
علينا الانتهاء من كل هذا.. فلماذا هذا
التشويج يا أبى؟ ربما هو اختلال فى اللغد
الدمعية، والضغط العصبى على عينك
اليسرى سيزداد طوال هذه الأيام..
اقتسمى معى هذه اللحظات، أمى ليس
من اختصاصى أن أكون مصيباً وعادلاً
بليكما وعلى الدوام. ها هى تلك السيدة لا
حول لها ولا قوة، كما كنت ترددين.
لكلها موجودة، موجودة بيننا، وتضحك
بصوت مسمر وعذب، وهو يؤمن لها
نجاح ذلك. كان مؤمناً كما أخبرتيني
بمخالفة الجميع، وأنت هكذا أيضاً يا أمى،
فلماذا هذا العويل. إنكما تشابهان.
وملفوفان بالحصى، ولا عمل لكما إلا
بعضتكما بعضاً. على نمل الشيء الكثير
منكما وعنكما. انتما اللاعبين الكبارين فى
حياتى، ولنا لا أستطيع أن أسبز أيكما
الأكثر والأشد موهبة فى اللعب، وقوة
الخيال، وشدة البأس والجاد: هيا يا أمى
يكفى واحد منكما فقط، كى تتقوض
حياتى. ها أنتمما الآن مساءً، فلنكنك
باقصام حصص الجحيم على الجميع
ويدون باق.

وداد: أشرب معهم جميعاً. أستطيع
الجولوس وسطهم. هذه لحظات أمة. قالت
لى أمى: (لا تفادى معى) ذلك أمر
عجزت عن تحقيقه حقاً. إننى لا أحب

الغموض ولا رذات الفعل الشديدة، لا
أستطيع تلخيص الأمور كما يجب.
كلماتى عادية، مغردياتى لا أخرجهما من
تحت اللطائف ولا ألقى بها بشقة سألته
المفادرة وحده إلى هنا، عليه العودة أباً
وزوجاً وربما عاشقاً، ولم ؟؟ أعرف مغبة
هذا العمل، ها أناذا أبشر كاسافى، أحضر
اللذع والعام. الخيار المفطر، ومواسين
الفن والطعام. من المؤكد إن المائدة
منظمة بشىء لا أعرفه لا أدركه. هناك
أمور تحصل ويخول إلى أننى لا أفهمها
تماماً... الأثاث البريطاني الضخم القبيح
يسد جميع زوايا الصالون، شرائع من
اللحم البارد. ولا ردة ريانة فى قدح
أمامنا، الفكاهة كأنها قفلت قبل ثوان
لكلها بلا طعم، على نذكر ذلك: إننى
زوجة، زوجته، وهذا شىء لا يطلق هذا
أن أحصل ذلك. لابد أن أرى صورة
وجهى فى المرآة. سرعان ما أقوم وأنا
أرعد أمام الجميع: (سأعود حالاً) أندفع
إلى الحمام وأخذ لوجهى مظهر للشفقة.
أوه، هذه ردة ثانية، وما على إلا التعرف
عليها. نحن الآن مجتمعون جميعاً، الأب
والابن والفرزيجان، تحية طيبة للزوجة
الصغيرة، تحية للباب الذى يفتح على
مصراعيه، ويضئ لنا مكاناً يبع بأناس
لا أعرفهم من قبل... أحب قليلاً الوجوه
الجديدة. إنها تغير مجرى الحياة وتشيع
للوهج، والمائدة تشع، فيصور لوجودى
بعض الجوى، وأنا أشاهد مصعباً ومدى
ومازنا يتضاحكون أخيراً.

مصعب: الجميع أمامى، وأنا أجلس
قبالتهم. لا أستدير لملاقاة هدى. أو
مازن. أما وداد، فكانت هائلة جداً وهى
تتحرك بين المطبخ والصالون، عرفت
طرق البيت حالا. جاءت وراء هدى على أن
المطبخ، ثم أشارت بطريق خفى أن تترك
وحيدة هناك، كانت تفيض بالاضطراب
فى أول الأمر، ثم استراحت فيما بعد. إلا
أن قفها أحياناً كان يعثر خطامها. على أن
أرقبها جيداً. على أن أنلها قبل الدخول

فى النعم، على أن تكون رموزاً معها. إنها آخر الفلاح التى ما بعدها قلة.. ومقدورى أنا وحيدى الدفاع عنها.. هى لا تبث فى اللقمة كبدى، لكنها تهيجنى، لا تدبر رأسى، ولا تهبط أختراع المكائد وأقلب نظام كل شيء، كي تتواصل مجدداً كما مع هدى. لا أغلق الباب بالفتح وأدعها فى الخارج تفتت. ولا أدع وجهها يمشى بالدموع. هدى أمامى أنا، شفتاها منفرجتان عن ابتسامة واعدة، لونها شاحب. إنها لا تعين النظر إلى، إنها أفضل وأذكى من خضت معهن جميع حروبى السرية والظلية. كم أحببتها وتذمرت، كم أحببتها بأسمى، بوطأة، وكم كنت أنا نفسى المنذور للقصاص الزباني، لمجرد أننى مزدهم بأنواع شتى من الموابب والشعور والعنجر. بمواد لزجة أستطيع وضعها تحت مفاعد الآخرين، بين سلامياتهم، وحول أبقانهم فيخرجون عن السجار. لم أكن أريد عبارة أن: «غيباب الشركان يبعث فى العنجر، لكن الأمور الصحيحة كانت تهبط أبداً رجلاً زائفاً فى بعض الوقائع... كنت أشعر أن المصدق فى داخل لا يبعث المصرة فى نفسى الآخرين، لأن لا أحد يحبر لنتها. أما أنا فها أنا أأترجح. مازلت هكذا أصنع الأشياء جميعاً فى طبقي وأجعلها تتكلم ضد بعضها، ويتصاعد منها اللمب والدخان والتهنئ. كما أقبل فى طبقي. الآن أصنع محاسن هدى ورياء معاً. أبسط ذراعى عليها. أرفع القدر إلى أعلى، أعلى، هيا، لتشرق تحت السماء البريطانية، فى منتصف الطريق بين بغداد والكرة الأرضية. فى صحة أصغرنا سناً. مزامن أكثر عاطفة، فى صحة هذا الطائر الذى يتصاعد كالتبلى ولا تريد أقدامه أن تعلق فى بلبله الحنين إلى هناك... فى صحة مكون نفسى الذى لا نعرفه إلا هدى، ولا تضيقه إلا إياها، حتى لو أسرعت الخطى وأدبرت للخارج.

كنت أقص عليها قصص محبوباتى الأخريات كما لو كنت أحد أطفالها، فأدخل فى ثوبه شيق أموى إلى حجرها ومناكتها... إلى ذلك الغضب والعبوس والصراخ أيضاً... أجل كنت أخبرها أن إحدى الأنسات كانت سيئة. أو هكذا انتهت بخيبة أمل. قلت لها: إن الأنسة سهام قالت لى: (إننى الرجل الوحيد الذى دخل قلبها) لكنى تصرفت معها فى مكتبي القسوة. قلت لها إننا لا نلتقى إلا لتبادل اللكات. وأنا مستمتع بحباتى الزوجية... ولا أحب الأنسات التى تغرق رائحة أباطهن بالرائحة... وإننى.. وأنا كنت أصعب هدى للشاء وأسر لها. يبدأ الليل، ويكون الفجر على وشك البروز، وأنا أسير فى ذلك الاتجاه. أنا لا أكذب كثيراً، لكنى أخلق بعض القمص والروايات... أعنى أنسى فى بعض الأحيان تخيلها، ثم أمشى إليها. وما دمت هكذا فمن غير اللاتى تكرارها. فما على إذن، إلا ابتكار ثانية وثالثة ورابعة. فعندما أكون مشغولاً هكذا وبصورة لاتفاق، أفكر بصورة أفضل وأسمى... أشعر أن دمي يبدأ جريانه بصورة أقوى وأنظف. ها، ها، ليس بيننا جميع النساء والرجال، جميع المقاعد التى جلسنا عليها. وللدياب التى مزقتها. بالطبع كنت حريصاً على أشياء جميعها، أحبها كلها... أحياناً كنت أسألها عن قميص عتيق جداً اهترأت ياقته، عن جورب قُتِبَ من أمام، لكنى أحبه. عن ساعة الممنعة التى لا تعمل، أين اخفت؟ عن حمالة الكتف، عن مشط مكسور الحواف، عن فانيليا أصفرت لكن نسجها مشغول بطريقة تسمح بتكيد العرق، فإلى أين نعت بها يا هدى؟ سألتها ولم تجب. فيما بعد شاهدتها فى عريتها بعد أن تحولت إلى مصحة للزجاج. حسناً أنا رجل يصدر أحكاماً كثيرة. ومتناقض، لكنى لا أتق بالحنين ولا بالذكريات... أقتنى الملابس الغالية، والغالية جداً..

يسعدنى أن أرى ذلك ولعدة سنوات على جسمى الغالى، ألا تذكرين كم أحببت يدي، أصابعى، لحمى؟ إننى أبصرك الآن فأراك أول مرة. لو نبذاً من جديد، لا يهم ما معنى يا هدى، كأنها ستقول كلا.

* واد: فيما معنى علمى مصعب كيف أنظف قطرات الشراب. قلت له إنه حارق. أجاب ذلك أنه. إنهم يتحدثون بلا انقطاع، يتمازحون، والكلمات تدخل فى فلتن، ثم تطلع للوراء أمامنا صافية: كما ترد هدى. رقاقة. هى تتحرك بيسر وتحسن نفسها بأشياء لا أدري ماذا أطلق عليها. شيء يشبه اللقمة الشديدة بالنفس. أعنى من عدم التصديق الذى يقول لا ونعم مرة واحدة، فتدرك على الفور أنه صادق لأنه لا يعرف تماماً. لا، ليس ذلك تردنا أو توزعنا، أو أنسطواء، أو مخاطرة. إنه أمر يبعث فى النفس بعض السكونية. وتشير ببدها إشارات غاية فى اللقمة. بأنها لم تعد تعرف أى شيء يدور حولها. لم تعد قادرة أن تكون على يقين حتى من سمات وجهها، لأنه يتغير كل ثانية فلا تمك به إلا وهو فى حالة تغير. يتحدثون عن الحرب وهذا حديث يجلب العزن، لكنه لا يد منه. مصعب يبدأ برفع الستار على جميع ما مر.. وكما يقال باختلاط الحابل بالنابل، كنت أدع جسمى بينهم هنا، وذهنى يروح إلى مكان آخر. أسلم له قيادة نفسى، وأشد الرحال إلى طائرى الذى ودعته عند جارتنا، سيموت هو الآخر من العنجر. هناك مملكتى، وذلك بيتى الذى اشتراه لى مصعب أخيراً فانتقلنا إليه. هناك أرفع الستار وأزمرج وحدى، أدع قرشاة أسنانى فى المطبخ، ومشقة وجهى فى الصالون. هناك أحظى بنفسى وأنا أنفص ملاء صدرى. فأشبه أثاث دارى وهو أمر أعجز عن تفسيره ذلك الأثاث خمدى، يخطئ النظر إلى، ولا يتجاهل مصبرى، يدرك أن مصبرنا واحد أنا، إذا عادت هدى إلى

البلد، وهو أيضا. لكنها لن تعود. على طول السنوات الخمس التي مرت كان مصعب يردد: (إن تعود، إن تعود) فأشبهت بهذه الحقيقة. لكنها موجودة ببنا، حقيقة هي، تتكلم معنا من حجرة إلى أخرى، تدخل بين قطن الحلفاء ويور السجاد، وتعارض الحياة، حياتنا. كان مصعب يقطع الغرفة جيدة وذهابا، ثم يتختر بخياله وتعالى وهو يحدثني كيف كانت ذراعى هدى تحيطانه من كل جانب، رأسها فى صنلوعه وعرقه يطوف ببدنها، فيهبف بأصها، وهو نائم بين ذراعى حتى وصل به الحال أن استأنف الصوت للمصلى. الكلام، ومفردات الغرام بطرقها. هي - وإن من الطبيعي أننا ننام معا، نحن الثلاثة فى فراش واحد.. نطيل النوم معه، للحرير أروع رحابا، وصنوره أشد اتساعا.. ونحن الائتسان معا، وعلى طوال الأعوام التي مرت. كنت أبدو طافية، معلقة فى سقف الغرفة وأراها هي. تتصعب عرقا، تدور فى الشوارع من قارة إلى أخرى، كما لا تستطيع الاستقرار فى مكان واحد، كما هي الآن. بين المطبخ والحمام وجهاز تقوير موجات التلفزيون. أتساءل ألم تكعب؟ لا تبدو أنها أشد قسوة على نفسها مما وصفها لى مصعب. لا بد أن أكتشف ذلك بنفسى.

مازلت: إننى لا أرى لى ولا أمى تماما. هي تجلس بجوارى، هو أمامنا نحن الائتسان، إنهما يريدان تأكيد وجودهما لى وأمامى بما يعج فى فؤادهما من المحبة غير آبهتين بدرجة إيقاع ذلك على.. يصران بجعده على الماضى والأحلام. على اضطراب النفس، وعلى الأحاسيس التي تتكدس... إننا نغير. من المسير على البقاء هكذا بجوار المائدة أصدق بالأطياب وأبى يتخذ مكان الصدارة. وكل شيء ما عليه إلا المرور عبره. الأفكار، اللبض والدم، حتى الترق لصمت، وأيضا طريقة اختيار الموت، إنه يحدث، ويحدث على الدوام، متخذا

لنفسه دور القائد. أجل هو كذلك، معه العدة والمعدات، فلا يهدأ ولا يكلم، ويحبب الكلمات والأحكام والقرارات من تحت لسانه، إنها موجودة هناك.. فخورجها قبلنا كنيات متسلق. ويكس الآخرين من اللوائح عندما يريد أن السيد رامى - قريبه - يثير ضغنيته وحفقه، يردد أمانا: (إنه رجل يشكل خلاصة الأفشاخ والمكائد، منذ رفض زولجانا أنا وأمك قبل ربع قرن خشية نقشى ذلك فى صفوف الحزب، واستعمال الأعضاء لذلك وفيما بعد لصالحهم).

أبى وبشكل نهائى يقيس الآخر بذلته. يحتاج، ولا تعود تستطيع الإمساك به. يجذب الآخر إليه. يدق عنقه ويشير المخاوف من حولنا ونزى بالعين المجردة ما يحاول الآخر إخفاءه تحت الشيايب والمظاهر والمراكز والسلطات. إن أبى رجل فصائح لا يدعى أكتشف ذلك بنفسى. يسلمنى مغايخ الغرف المظلمة، مضيدا لى المصايب، وقابضا بيديه كلالهما ناظور المراقبة. لماذا لم يسألنى ماذا فعل بى الفراق عندما أودعانى للمدرسة الداخلية.

أكتشفهما معا. أنظر ولا أتحرك، أمسك بقذح البيرة، وأبتعد قليلا إلى الوراء أتكى بعيدا، أحصى من طلاقات النار التي يطلقانها على بعضهما، كأنهما فى أرض الأعداء، عدوان يتحدعان كل ثانية أساليب فى الإخفاء والتغطية. هذا السماء الأول لهما، وكلما يشرعان بالحوار. وكلما يقصانه، وجه لوجه فهما ينظمان طرق المواجهة، ويلتقطان النفس للجولة القادمة. هي الحرب فى النخل أما فرق المشاة فهي تتصدر الواجهة. لديهما المرواد الأولية، والمتجات التي أنهكتنا جميعا. كان العقاب غير مفهوم بالنسبة لى. هل قصاص الحب فى الختام هو الزواج؟ والحب. حب أبى لأمى، وأمى لأبى. الحب المدمر، والمهلك والمذيق، ذلك

الذى كلما رفعت رأسى لوجه أمى، كنت أرى أبى يحطف قلبها. قس لى تكن متحينة أبدا. لكى كنت أراها متحينة بأبى... كان موجودا فى حياتها حتى لو لم تره، وسكتها ويحاصرهما بين الأمكنة والمنايا وترديد الصلوات العجيب من بين شفتيها وهي تتحدث عنه. كانت على استعداد للغيرة عليه من عبدة النار حتى وهو يرتدى مئامته، فكنت أسخف ليل فى منتصف الليل، وأرى مصباحها اللئلى مضاء فى غرفتها، كانت تعمل وتدخن، وما كان بمقدورى قبل أى شيء لها، فتدور يومياتها، وتضع لها الهوامش والصارين، تخط الماضى بالحاضر، وتغداد بهاريس أو الزباط أو بورت، أما الغد فكان هناك، فى الطرف الآخر من الكرة حيث يهوى والدى.. أؤكد أن الأمر لا يتعلق بالزواج فقط، لكن أى ما نفتأ تردد: (إذا شئت فالزواج، هو الوقت الوحيد الذى يتعفن فيه الحب والرغبة والشفع جميعا، فأهد واضحة، ومستقرة، متفاداة وغير مخدرة، فأخذ فى أشد مراحل الفقد والزهر الغرامى).

و... لم أفهم جميع ما ترده أمى عن ريلة الحب ومسحة الزواج... لم أفهم تماما ما تريد أمى الوصول إليه، ولم أعرف حتى اللحظة، ما يفرقهما أصلا؟ هل لأنهما متمائلان فى القوة والخذلان، فى التسلط والأنانية، فى الحنان والحرارة، فى الذللة والشر. لم أعد أدري ولا أفهم، وكلما حاولا، كل من جانبه إيهامى، كلما بدت المسألة أشد تعقيدا. فتكرت الأمور كما هي. أمك بعض الوقت لتأمل ذلك الذى يحدث. وحدث. ها هما، أحدهما يميل قليلا للآخر وبعد الكأس الثانية، فلا أتوانى على التصريح أمامهما: إن المدرسة الداخلية جلتى لا أتقبلها كما هو.. كما هما أبدا. ■

● فصل من رواية (الريح) لعمدة الطبع .

«إحدى القصائد .. ما قبل الأخيرة» ميسون ملك

المقطع
الأول

«سأخذك، عندما أزرع في
مدينتك، إلى الملاهي، ومما
تركب أكبر دولايب هراء، وأعرف أن
ريحا ستهب عندما نكون في أعلى
الدائرة، وأعرف أنك ستخافين،
وتلصصين بي وتخبئين في صدري
رأسك. وربما سيكون في إمكانى، عندئذ،
أن أضمك إلى...»

لم يكن خالد يهتم عندما قال لها
ذلك..

«لكننى لن أذهب معك لمدينة
الملاهي، لأننى لا أحب ركوب دولايب
الهراء.. ردت عليه. هي أيضا، لم تكن
تبسم..

أريكة ردها. فكر.. «إشترى ظلت
معلقة في الهواء. لم تسلمها.. نهض من
مكانه وسار نحو الشباك وفتحها فافتحمت
روائح المساء والبحر الغرفة الصغيرة ذات

الجدران البيضاء والألوان المحايدة التى
تشبه غرف الانتظار فى عيادات الأطباء
وعندما التفت لواجهها ثانية، كان ينظر
بحدة إلى معالمها التى أصبحت أكثر
وضوحاً مع الروائح التى خالطت
وجدتها.

ظل واقفاً وظهره إلى الشباك. بدا لها
وجهه حزينا وقلقا وتمنت بشدة لو كانت
تعرف كيف تصنع رأسه عند قلبها علها
تهدئ بعضاً من الحزن الصاخب فيه
والذى تسمع طبوله طوال الوقت. وعندما
جاءها صوته خفيضاً ومحملاً بالأشياء..
«هل تشربين معى القهوة؟» وحاولت أن
ترد عليه، لم يأنها صوتها. فكرت
«المساء، وروائح هذى المدينة، وقلقه،
ووحشتى، والوعد بنكهة قهوة، يتحركون
مثل أشباح فى دخلي يكسروننى،
ويخفون الصوت فى حجرتى».

لم ينتظر ردها. غادر الغرفة المحايدة
الألوان إلى المطبخ. نهضت لبلى من

الكرسى الذى تربعت عليه منذ بداية
الأمسية ودون أن تلبس حذاءها سارت
نحو الشباك. شعرت، عندما وصلته، بأن
برودة الأرض تحت قدميها للحافيتين قد
أعادت إليها شيئاً من سكونة.

استنشقت بعق روائح الليل والبحر...
«كل مدينة رائحة خاصة بها، مثل البشر
تماماً. وأنا أحب رائحة هذه المدينة التى
تعرفت عليها منذ يومين. لكننى أشعر
بالوحشة فيها، ولست أحب التفكير فى
دوليب الهواء. تلمع لبنى من بعيد ضوء
طائرة تحاول الهبوط فى مطار المدينة
القابع عند البحر فتذكر أنها مسافرة غدا.

«سأكون فى مدينتى بعد غد.. هل
سألتقى ثانية، فى زمن آخر، هذا الرجل
الذى أتعامل معه كما لو كنت أعرفه منذ
دهر؟ بعد ساعات قليلة من لقائنا الأول،
أبصرت فيه رجل الحزن والممل
والتناقضات والقلق والصلبان المتكررة
التي تعلى ظهره دولما أن يمر زمن بين

الصليب والآخـر. أأنته، كما أنا، رأيته، وأبصرته، واقتربت منه، واخترت مشاركته هذه الساعات فى بيته رغم كل مايجب أن أنجزه من عمل فى غرفة فندقى؟

عندما دخل خالد الغرفة كانت لبنى مازال تلعب متابع ضوء الطائرة التى أوشكت على الهبوط، لكنها عرفت أنه قد عاد من رائحة القهوة والهال وصوت الصينية التى وضعها بهدوء شديد على المائدة. التفتت من حيث تفت، وابتسمت من القلب له ولرائحة الهال والقهوة. تبادلها إشراقا لهما. تفكر.. «برغم الخوف والندائعات والصليبان والقلق أشعر بحنان ما نحوه. يخبرنى وجهه الآن بطفل ناله يبحث عن بيت لن يجده.. عاودت الابتسام وهى تنظر إلى شعره الرمادى المجدد بكثافة. رأى مشط هذا الذى يمشط شعره.. أى مشط؟

احتلا مكانيهما من جديد. تربعت هى على الكرسي، وهو على الأريكة المواجهة، ملأ خالد فنانين، وأعطاهما فنانها. خلت الغرفة فجأة، من الحبال المشدودة التى رقصا عليها قبل قليل. كان للشباب المفتوح، وهراء الليل، ورائحة الهال والقهوة فعل سحر. وبعد فنان القهوة الأول، كان صوت حوارهما وضحكانهما يلون المحيطان المحايدة بالأزرق والأخضر، وفى وسط الغرفة أصبح شجر، وظلال، وماء، وبركة، وأسماك يرتقالية وأخرى بلون الذهب.

المقطع

الثانى:

ينضح، مازال الليل. سبلة خريف مشقة بالاحتمال. ألوان السماء من الشباك، تتغير. ولبنى وخالد يتكلمان ويضحكان. يتعرف كل منهما على الآخر ويستكشف كل منهما طريق آلام الآخر ويضحكان، ولمس كل منهما

صليب الآخر ونجاح عوسجه ويضحكان. يتناقشان عذمية الدهر الذى يحترقهما ويضحكان. يصف كل منهما شكل الحبايات الذى تدام فيه ديارهما ويضحكان. رجل وامرأة فى ليل مثقل بالاحتمال. يقتربان ولا يقتربان، يتلامسان ولا يتلامسان، يقبلان بالضحكات، كل الآخر، ولا يقبلان، يلتقى كل منهما عمق الآخر، ولا يفعلان الحب. والليل ينضح، سبلة خريف مثقلة بالاحتمال، وألوانه الداخلة عليهما من الشباك تتغير، تقل كثافتها، يزداد وضوحها، وتصف القمر الذى يتوسط الشباك تحرك بهدوء نحو الزاوية الغربية منه..

- هل تعرفين بالبنى. يهتف خالد وهو ينفض من مكانه ويترجعه نحو اللحظ البعيد ويمسك ظهره إليه وهو يمن النظر فيها. أن وجهك مثل بهر.. لا يثبت على حال....

تنظر لبنى، متسائلة، لا تفهم ماذا يريد أن يقول.

- أقصد، وجهك مثل صفحة بحر، ما أن أمسك تمبيراً عليه، وأحاول النفوس فيه كي أعرفه، حتى يخلنى ليل محله تعبج آخر.. لماذا يهرب وجهك منى هكذا؟

الحبال المشدودة تعود إلى جدران الغرفة. تفت لبنى على أحدها، وخالد على الآخر.....

«يلمسنى هذا الرجل». ترتعد. «يد يدية ويلمس شراسة وحشى. كيف أقبل له إن العمر كان معركة ضارية مع هذه الوحشة الكاسرة التى تسكننى منذ كنت لينة؟ كيف أحدثه عن هذه اللذينة التى طالما أزالحتنى عن مدأى وأخلاقى كهفى لأتكلم فيه وأعجب عن نبض الحياة؟

ترفع لبنى إليه عينيه، فتسمع صوته: «لا تدخلنى كهفك منى». أقاست تبصرين هذا الذى يحصل فيك وفى هذه الليلية؟ أقلل تنويرين فى مسامتك طعم هذا الزمن الذى يتحرك فينا، مهبجران يصطدم. بصنفة لا يدركان ملطقة. طريقا هما ليلية واحدة، فيلوز كل منهما، بكل ضرارة الحياة والوحشة فيه، بمعنى الآخر، كأنما هذا الآخر مرفأة الأخير

يفجب عن لبنى وجهه وصوته. نطل رائحة القهوة تملأ المكان. من ذاكرتها تتلصص وردة جورى ليليكوة تسبح فى إزاء من بالور أزرق أسماها ببيوت ثم يأتى ماء الدار الذى يسملى الأرواح والعيون، ثم ماء الدار وأيضاً ماء الدار وماء الدار.

تد لبني يدها إلى الصينية، وقبما هى تصب آخر القهوة فى فنانها تشهد أصابع خالد وهى تلامس ورقة خضراء على خضن فى إصبعين على المائدة. أصابعه تصح غباراً عن الورقة تتحسسها، تتحسها. يدري يحف قلبها من خشية على الورقة أن تكسر. ثم تنكبه للمرة الأولى لتفكك يده. تفكر، شعره فقط قريب على فيما أرى من ظاهره.. أما يده... ففتت أعرفها..

يقاطعه خالد..

- لبنى. أمسكى هذه الورقة. يزعج عن الورقة يده. ستمرلينها أهد عندما تتلافيان.

تتحسس لبنى الورقة. كانت لا تزال دافئة من أثر يده. يدخلها الدفء واللمس الأخضر.

يستكمل خالد:

- مصايون بالقصور أولئك الذى يتلون أن العقل وحده يفكر. الجسد بالبنى أيمناً يفكر. يلتقى، يجاور، يكشف، يمثال، يفهم، ينتج ويبدع ويفكر. لا يمسك الحياة والطبيعة والأشياء من

يفكر بعقله وحده . فقط عندما يفكر العقل
والجسد معا تصل إلى لبة الحياة ...

تصمت لبني قليلا . تنسى الخوف من
الحبال المشدودة . فخر عليه .

- أدرك ذلك يا خالد... أدركه جيدا .
ولكن الكثير من العمر انقضى حتى
توصلت إلى معرفتي هذه .. متى حصل
ذلك ؟ دعني أحدثك . منذ سنوات قليلة
فقط . كان ذلك الزمن الذي صنع فيه
التأبوت الهائل الذي قذفوا فيه ببقايا
الخشيل ، وبأسي ، ويعيون الأطفال
المحرقة . كنت في حينها مهجرة ، ملك
يا خالد . في ذلك الزمن ، احترق جلدي ،
ولحمي ، وعظامي . أصبح عظمي ،
حينذاك ، مسكوكا بالموت ، ونخاعي
مكشورا بلا حماية . أما بقية جسدي ، فلم
يكن له حياة . في ذلك الزمن ، جاء هو ،
ومثل رخ أسطوري ، انتقلني بمنقاره من
وادي الموت ، ومعه تعلمت كيف الجسد
يمكن أن يتلقى ، أن يحاور ، أن يتعلم ، أن
يفكر وأن يدأوى . أعرف الآن ، أنني ربما
كنت سأنتحر لو أن ذلك لم يحصل لي .
بعدها ، عرفت أنني لا أريد أن أموت ،
وأنني أريد أن أبقى كي أسمع ، من
جديد ، عظاما ولحما وجلدا أعطي بها
نخاعي ... وأعيش ...

تسقط الحبال المشدودة . يقطعها هذه
المرءة خالد عندما يلهض من الأريكة
ويتوجه نحو الشباك . يصل إلى الشباك
ويدير ظهره لها ثم يمد نحو المدى ،
بصره ..

كان الشفق يتوهج ناراً . والشمس تحت
الأفق تختبئ مازالت ، والبحر داكن
داكن .. « أشعر بفقل في القلب .. يفكر
خالد لكنني أيضا أشعر بحدّة ، بالشفق
وبالبحر ، وبغشب الشباك ، وبكلمات هذي
المرءة التي لا أعرف وأعرف ، التي تكرّج
بهدهو على كرسيها ، صلبة كفولاذ ، هشة
كجناح فراشة .

- هل تحبين الفجر والبلى ؟ وسألها
دون أن يلتفت إليها تنهض لبني ، حافية ،
إلى حيث يقف . « بارد هواء الفجر وباردة
الأرض تحت قدمي . ترتجف ، لكنها قبل
أن تقرر ما إذا كانت تريد العودة إلى
كرسيها ، أو أن تطلب منه إقبال الشباك
كان خالد قد غادرها ليعود حاملا ببذيه
معطفه وخفيه . تنظر إليه وهو يصنع على
الأرض عدد قدميها ، خلفه الكبيرين ، ثم
يلهض ليلف بمعطفه كتفيتها ويقف إلى
جانباها ويستغرق من جديد في المدى ...

تتحرك لبني بهدهو شديد ، تصنع
قدميها في الخفين ، وعندما تهمس

بصوت ، كالضباب ، امتنانها ، يلتفت خالد
إليها فيعصر قلبه شيء لا يعرف له
اسما . كان الشفق يلون وجهها وشعرها
بظلال من بقايا الليل وأشعة الشمس
الأولى ، وفي عينيها رأى دموعا بلون
اللسل الآتي من زهر الدارنج .

المقطع

ما قبل

الأخير:

من فوق خط الأفق ارتفع قرص
الشمس .

الكون يستيقظ . في الشارع ، تحتها ،
كان عمال بناء يسرون بصمت . أنوار
المطار لا تزال تتلألأ في البعيد ، والبحر ،
في الأبعد ، كحلى الزرقة ، وفي الأبعد
الأبعد كان الشفق يتوهج ورديا ، أرجوانيا ،
ومذهبا

وفي السماء فوق شباكها تماما ، كان
- سرب نوارس يتجه شرقا نحو البحر ...
وإذا هما يرفقاه ،

انفصل عن السرب نورسان . كانت
ثمة مسافة بينهما ، لكنهما كانا يتجهان ،
متجاورين ، صوب الجنوب . ■

القاهرة (إبريل) ١٩٩٤

كفاءة من نوع خاص

لسوى عبد الإله

١٠

قلم يكن حصولي على ذلك العمل إلا بفضل الصدفة المحضة التي دفعنتني إلى التقاط جريدة الـ Evening standard من فوق أحد المقاعد الفارغة، إذ اعتدت على متابعة «برجك هذا اليوم» وأخبار كرة القدم الإنجليزية في تلك الصحيفة كلما عثرت عليها داخل المترو. ربما كان توقف القطار الاضطرابي في نفسه هو الدافع الذي جعلني أمتص في قراءة الإعلانات، تهلينا لنظرات الركاب الصجرة من ذلك الانتظار الإيجابي داخل عربة المترو المعلقة.

وسط صفحة إعلانات للعمل واجهتني ثلاثة سطور في عمود ضيق تعرض عملا نادرا: مترجم ومحرر في جريدة اقتصادية يجيد العربية والإنجليزية. الرجاء لمن يرغب بالتقديم الاتصال تلفونيا بهذا الرقم...

جاء ذلك المستطيل المعبا بالكلمات كدعوة شخصية لي باستلام الوظيفة بعد قضاء أشهر كثيرة، منتظرا وصول النقاد من أهلى لبدء الدراسة، إذ حالت ظروف الحرب دون إرسال أية دفعة مالية منهم في الوقت المحدد، مما أضاع على فرصة الاستفادة من القبول الدراسي لتلك السنة. ومع العمل المؤقت في المطاعم والمقاهي كنت مجبرا على التقتشف الشديد لدفع ما أحصل عليه من أجر ناقة لغرفة سكني الصغيرة، وللتدفئة الكهربائية الباهظة الثمن، بعدما من مغريات المدينة الكثيرة، مؤملا النفس باقتراب توقف الحرب.

حينما أدت قرص للتلفون توقعت مجيء الرض من الطرف الآخر حال معرفته بعدم امتلاكي أية خبرة في مجال الترجمة والعمل الصحفي، لكن الصوت الرجالي الذي تسرب إلى سمعي بدا وديا وخاليا من التكلف، تجذب، من ناحية أخرى، طرح أي سؤال يتعلق

بطبيعة الوظيفة وكفاءات المتقدم لها. شيء واحد تأكد تكلينا أثناء تلك المغامرة المبصرة:

انضمنا إلى مدينة واحدة: بغداد.

ارتديت في يوم المسابقة للممثل ملايبي مع ربطة علق حمراء منقطة باللون الأزرق، وحينما قرعت جرس المكتب الواقع عند تقاطع طريقين فحلت لي فتاة الباب، وما أن ذكرت لها اسمي، حتى انفرجت على محياها ابتسامة عريضة. دعتني إلى الدخول، حيث قابلني مربع الاستقبال الذي ينتهي بحجرة نصف معلقة. في الزاوية اليمنى لنحشر سلم قصير يقود إلى الطابق الأعلى ووراء ظهر سلم آخر يهبط صوب السرداب. اجلسني على كنية صغيرة. سألتني إن كنت أحبه بالطيب أو بدونه، مع السكر أو خال منه. كان حديثها عسيرا على الفهم لغزارة تساقط الحروف من أرواس ونهايات كلماته مما دفعني

إلى هز رأسى، من وقت إلى آخر، تعبيراً عن موافقتي المؤيدة لها.

قدمت لى استمارة ثم طلبت منى ملها قالت معذرة بأن صاحب المكتب سيهبط من غرفته للالتقاء بى حال الانتهاء من زبونه اللزى الذى جاء لأمر طارئ دون موعد سابق، ما أثار دهشتى أكثر من أى شىء آخر آنذاك أسلوب «سوزان» فى ذكر اسم مخدومها، إذ كانت تكتفى بـ «سامى» (بدلاً من الدكتور سامى الأدهمى) ما أعطانى انطباعاً بأن رب العمل ليس إلا شاباً فى عمرى، ذكرت السكرتيرة قبل أن تترك مربع الاستقبال بأن مديرها إنسان دقيق فى تعامله مع الوقت، وأكثر ما يهيمه تأدية مستخدميه للعمل بدرجة الحرص نفسها التى يمتلكها هو نفسه أثناء ساعات الدوام، قلت ذلك بأسلوب ساخر مبطن قابل لأكثر من تأويل.

لم يكن على الجدران ما يشير إلى جنسية «سامى الأدهمى»، فعندنا تلك النخلة المنقوشة على صحن معدنى، وسط نصوص قرآنية مكتوبة بالخط الكوفى ومزينة بلون ذهبي، لا شىء يوحي بصلته إلى الشرق، أتذكر ذلك التكوين المزود بصور لسيارات «فيات» معلقة بقرية نسخة فوتوغرافية للوحة رسم باهنة عن الزيف الإنجليزى تنتمى إلى القرن السابع عشر. هناك على الجدار المجاور لى تقويم آخر.

قبل أن أكمل ملء استمارة طلب العمل انفتح الباب فى الطابق الأعلى، تنادى إلى مسمى صوت الزبون، وهو يكرر عبارات الشكر، تقابلها تأكيدات صاحب المكتب عن قرب انفراج المشكلة التى جاء من أجلها. خفمت من لهجة الزائر وملابسه قومه من إحدى إمارات الخليج تاجراً أو صاحب عقار ينتقل بين لندن ومسن البترول، وحينما أغلق

المحامى الباب وراءه تنفس الصعداء، تقدم نحوى فأركبا بيديه، نهضت لمصافحته بحمية لكنه واجه انخفاصاً بنظرة استغراب، لكأنه أراد أن يهمس فى أذنى: «ماهكذا يتصرف المتقدم إلى وظيفة جديدة مع مستخدمه». أخذ منى الاستمارة التى انتهت منها وأعطانى مقالة مقطوعة من مجلة اقتصادية موضوعها يدر حول التطور الذى شهدته بلدان الخليج منذ ازدهار تصدير البترول فيها وحتى يومنا الحالى، طلب منى القيام بتلخيصها فى ثلاث صفحات فقط. كان حديثه جافاً، ومبتسماً، ولم تترك نظراته المتغلظة عبر زجاج نظارتيه السميكين فى نفسى إلا شعوراً بالفرور منه، ما أثار انتباهى ذلك الأنف الكبير المكور وسط وجه مبقع بأثار بطور تعود لمرافقة قديمة، وفى أنفاسه كان ممكناً سماع ذلك للغوار الثقيل، لكأنه يشفط بمخبريه الهواء بلهم مما لا يترك للناظرين منه سوى نثر ضئيل.

راودتنى الرغبة بالانسلال من كرسي ومغادرة المكتب دون رجعة أثناء ذهاب «سامى» إلى الغرفة الأخرى، لكن صورة صاحب المعلم القبرصى الذى كنت أشتغل عنده، اخترقت مخيلتى، فجعلتنى أواصل الكتابة فوق تلك الطاولة الخشبية الصغيرة مقتبس فقرات من هنا وهناك، محاولاً إيجاد أواصر بينها، باستخدام حروف الجر والضمائر وظروف الزمان والمكان التى استطعت استحصالها آنذاك، كان صوت المحامى يلعب ساخطاً، ويقاطعه بانتظام صوت سوزان المرح، إذ ظلت تقدم له تبريراً إثر آخر لكل سؤال محتج يطلقه «سامى الأدهمى» فى وجهها، لكن شيئاً فشيئاً تحولت نبرة السكرتيرة الواثقة إلى جمل مفككة حادة، ثم انتهت بالاستسلام إلى منطلق محاورها للجارف، الذى استطاع أخيراً إثبات قصورها فى العمل.

توقعت اكتشاف «سامى» ضعف كتابتى باللغة الإنجليزية حال استلامه أوراق الاختيار، إلا أنه لم يقض سوى دقائق قليلة فى قراءتها. سمعت صوتة فجأة: «ممتاز، حينما سألته متى ابتدا العمل، أجابنى دون تردد «غداً إذا أحببت».

- ٢ -

قال سامى الأدهمى: «اليوم مخصص لمساعدتك على معرفة عملك»، ثم ألقى نظرة أخرى على ساعة يده، دخلتنى إلى اجترار رشقات أكبر من كوب القهوة التى أعدها لى بنفسه. قادنى صاحب المكتب إلى السرداب الذى سيكون موقع عملى الجديد. تحت أشعة الصباح النديونى الزرقة ظهر العمر القصير عامراً بقطع أثاث عتيقة مبشرة فوق أرضيته إلى درجة جعل الوصول إلى الحجرة الوحيدة فى السرداب صعباً، كان على أولاً رفع الآلة الكتابية ومسلها العديدة ووضعها جانبا، ثم إركاء خزانة الأثاثير الثقيلة على الجدار.

قال المحامى متباهياً بأنه اشترى كل هذا الأثاث من صديق قرر إغلاق مكتبة والسفر إلى أمريكا، ولم يدفع مقابله سوى خمسين جنيه، لكنه استدرك: «كانت الخمسون لها قيمة قبل عشرة أعوام». أضاف وهو يشعل مصباح الحجرة: «توقعت مجيء اليوم الذى أستخدم فيه من هذا الأثاث»، وحينما لمح على وجهى آثار الإحساس بالخيبة لحالة «مقر عملى، بادر مؤكداً بأنه قد اتفق مع منظمة ماهرة كي تبدأ فوراً بتطهير الحجرة وترتيبها لى قبل نهاية عطلة الأسبوع.

أثارت انتباهى تلك الأنسجة المشبعة بالغبير الثقيل، والمعدنية من سقف الحجرة الراملى حيث ينزلق بين خيوطها عنكبوت كبير، ويحث مرأى الأثاث المعدنى نثار الجاليد فى أنفاسى. عند

صعودنا السلم الصويق تهانت إلىنا
كركرات نسائية مرحلة. قال السامى
محتدا: «جانيت لاتعرف العمل دون
صنوج».

لم يبعد «الأدمى» وقتا طويلا فى
مكتب السكرتارية، إذ اكتفى بتقديمي
لكاتبه حساباته بطريقة آلية، معقفا فوق
وجهه غصون النجوم، طلب منها أن
تصعد إلى مكتبه بعد انتهائهما من تدقيق
رزمة الوصولات المرسوفة أمامها.
التفت إلى «سوزان» متبرما: «لم تنتهى
بعد من طباعة الوثيقة؟»، هزت رأسها
نافية دون أن ترفع عينيهما عن الآلة
الكاتبية:

«بقيت صفحة واحدة فقط. قال
محتدا: هذه المؤسسة تخسر يوميا مئات
الجنيهات بسبب تضيقك لنصف وقت
العمل بالتدخين». قالت سوزان: «لكنى
لا أتوقف عن الطباعة أثناء ذلك». اتخف
السامى آنذاك فى إثبات خطأ وجهة نظر
سكرتيرته، ذكرا بالتفاصيل كم يستغرق
أشغال سجارة واحدة، كيف يؤثر الدخان
على البصر، وكيف يسبب التدخين ضغنا
فى التركيز، بدا لى أن «سامى الأدمى»
قد استعد لتلك المرافعة طويلا، إذ أنه
استشهد بآراء بعض العلماء والباحثين فى
هذا الموضوع، ذكرا المصادر التى جمع
ملها معلوماته، ولابد أنه قد هيا ملفا
صنعا حول التدخين وناقش الحجج مع
نفسه مرارا، متقمصا نارة دور محامى
المتهم، وتارة أخرى دور المدعى العام،
مما جعله يتفنن تفاصيل المحاكمة، إلى
درجة أصبحت فيه إنذنة المتهم أمرا
حتميا. رغما عن ذلك، فلم يترك انتصار
«الأدمى» الساق، تأثيرا كبيرا على
مزاج «سوزان»، باستثناء تلك اللحظة
الخفيفة التى تسربت إلى وجهها لفترة
قصيرة، إذ ظلت عيناهما تنتقلان بين
المسودة والآلة الكاتبية، وظلت أصابعها
تضرب مفاتيح الحروف برقة. أخرجت

شريطا من اللابان من حقوبتها الصغرية،
وراحت تكله على منض.

تبذلت لهجة السامى العدوانية فجأة
إلى نقيضتها: أصبح حديثه مع «سوزان»
حميميا ووديا، ذكر لها أن غضبه لا يعود
إلا إلى حرصه على صحتها، إذ كم
ازدادت نسبة المصابين بسرطان الرئة
فى السنوات الأخيرة، ناهيا عن أمراض
أخرى كالربو، والتهاب القصبات الزمن
الذى مازال «سامى» يعانى منه، بسبب
إفراطه فى التدخين أثناء فترتى مراهقته
وشبابه. عرض عليها أن تأخذ يوم
الجمعة القادمة عطلة مدفوعة الأجر،
سألها إن كانت تحب الانصراف فورا بعد
انتهائهما من طبع الوثيقة. وللتخفيف من
ثقل الهواء الذى سببته المرافعة، روى
لكة سيق لأبى أن حكاهما لأصدقائه قبل
قرون، ولابد أنه قد كررها كثيرا كأخر
نادرة سمعها من أبناء وطنه، لكنها لم
تترك أثرا على السرائين، بالرغم من
ترجمته الشيقة وأدائه اللبق.

لمحت قبل مغادرتنا الحجره على
عينى «جانيت» الجاحظتين لبتسامه
نصف ساخرة: «لابد أنك ستتمتع كثيرا
بالمعمل معاه». قالت لى ذلك، فحججها
السامى بنظرة مستريية، حائقة.

- ٣ -

وكم كانت كاتبه الحسابات الخلاسية
على حق!

مازلت أتذكر بوضوح جناح
«الأدمى» الواقع فى طابق المكتب
الأعلى، إذ ما لى ينتهى السره من المصدر
الصنوج ذى الاثنى عشرة سلعة، ويدفع
الباب حتى يواجهه مرق قصير. إلى
البواب باب آخر يقود إلى حجره ممتعة،
حيث تتوسطها طاولة مصفوفة فوقها
الأضايير، ويمينا يتجسز الأمر إلى
حجرتين جد صغيرتين مختابعتين

ومتوحتين على بعضهما، ومن الواضح
أن هذا الطابق لم يكن سوى مخزن
احتياطي، فحوله السامى بعد شرائه
البنابة إلى متاهة يتنقل بين أرجائها: هنا
مرفق البراد والغلاية الكهربائية، هناك
تجلس «جانيت» لإجراء الحسابات، فى
موقع آخر قريب من الجدار الفاصل بين
حدود دولة «الأدمى» الرطبة والعالم
الخارجى، نصب جهاز «التلكس»، الذى
براسطته يتصل بزبائنه المنتشرين فى
دول النفط الثرية. وما وشجعهم على
الاكتناس بصلاحه، والاعتماد عليه وكبلا
لمصالحهم، شهادة الدكتوراه التى حصل
عليها من أوكسفورد، أسله العربى
وسمعه الحسة بين رجال الأعمال.

فى تلك البقعة وحدها. كنت أرى
«سامى الأدمى»، ملمسجا مع نفسه،
برغم ضيقها، ويرغم غياب التوافذ
الواسعة التى تسمح بدخول الضوء
الطبيعى الخافى لإنارتها. فى تلك
الشرقة، كان ذلك السامى يتقمص روح
روينسون كروزو، إذ من برجه المعزول
يسك، بمهارة، بخيوط اللعبة، تنتقل
الفقود والبلى من قارة إلى أخرى عبر
مكتبه دون حضور ماذى لها، بل أرقام
تتفاضل فوق الرسائل، فى برقيات التلكس،
وفوق خطوط التليفون.

يحكى لى متباها فى لحظات صفاء
وانفتاح نادرة، كيف بدأ عمله بدون أى
رصيد، بعد انتهاء دراسته. فبدن لى
العودة إلى الوطن قرر الاقتراض بصديقتيه،
حلا لمشكلة الإقامة رصود الآن هو
مواطن بريطانى. وماجعله متفوقا على
زملائه فى المهنة لانتمازه لعالم «غيبى»
وثرى، فى آن واحد، على حد قوله، مما
سمح له ببناء إمبراطوريته فى قلب مدينة
البورصة والمال.

يعرف «سامى الأدمى» ماججرى فى
سوق المضاربات، على الرغم من

مشاغله المتنوعة، يتابع كل يوم كم ارتفع سعر الجنيه الاسترليني أو كم انخفض، كم هو سعر برميل النفط اليوم، وكم من المتوقع أن يكون بعد شهر. سألته ذات مرة كيف يستطيع ملاحقة أعماله الكثيرة، المتنوعة، لوحده، «إنها القدرة على التركيز. حينما أجلس لإنجاز عمل معين ينغلق ذهني عن أي شيء آخر سواء». سيجل يكرر على حكمته المفضلة، من وقت لآخر، كلما وجدني «متفاعسا» عن العمل: «العلم تمكن من تجاوز كل العقبات إلا عقبة الزمن، إذا أنت لم تستد منه فلن يمكنك أبدا استرجاعه». وغالبا ما يرفق تلك العبارة بنظرة، حائقة، متذمرة، وإعادة تديد المثل الإنجليزي القديم: "Time is money". اللفت إلى متفعضا، حينما سأله، ذات يوم، قبل مغادرتي للمكتب، إن كان يشعر بالحنين للوطن: «ماذا سيكون موقعي في بلدك لو أنني رجعت بعد الدراسة؟ وزيرا لفترة قصيرة؟، ثم ماذا؟ السجن بعد انقلاب عسكري أو ربما الإعدام». لكن اختيار البقاء في الخارج لم يجعله سعيدا في حياة الخاصة. قالت «جانيت»، بأن زوجته قد تركته مفضلة سائق شاحنة عليه، ذكرت في المحكمة أن الاختلاف الحضاري يبدلها وبين زوجها قد جعل حياتها «مملة»، لكنه استطاع بمهارته للقضائية أن يبتزج «ابنته» «شهرزاد» من أمها، مدعيا بأن خيانة زوجته له، وقرارها بالعيش مع رجل حليف ويغنى لزوجهم صندره وزراعيه، لا يؤهلها لرعاية طفلتها.

يمكنني اعتبار الشهر الأول من عملي فترة تدريب والتلايف مع المكان والوسط الجسديين. أول واجباتي التي طلب «الأدهمي» مني تنفيذها كل صباح هو الصعود إلى حجرته وتسليمه الملف المخصص للصادرات، واستلام ملف المواد الجاهزة للطبع. قد أستطيع التأكيد

بأن عملي كمحرر للجريدة الاقتصادية كما هو مترق أصح تدريجيا يتضمن نشاطات أوسع لاصلة لها بالصحافة. قال المحامي حينما سألته عن مشروعه الجديد، بأن مايووى إصداره نشرة شهرية بثمان صفحات، متوجهة بشكل رئيسي إلى الشركات الغربية، إذ إنها تتضمن معلومات مفيدة لرجال الأعمال حول المشاريع الاقتصادية التي تقوى البلدان العربية ببناءها.

كجزء من مهمات عملي، على متابعة الصحف العربية والبريطانية والكراريس التي تصدرها البنوك بحثا عن مواد «شبيهة» للزيائن. سيقوم من جانبه بمساعدتي على تحرير هذه المواد المقطعة وتحويلها إلى مادة تنتمي بأسلوبها إلى نشرته.

يؤكد «الأدهمي» بأن كل الصحفيين يسرقون من بعضهم البعض في العالم الغربي. «لهم طريقة التحرير التي تخفي الآثار... حدثني عن تجربته العربية في الصحافة حينما كان طالبا: إذ عمل محررا لصحيفة تمثل مجموعة من الطلبة المراقبين اليساريين، إلا أن تلك المنظمة انتهت بالانقسام أولا إلى فصليتين، ثم انشطرت إلى أربع، أما الجريدة فما عاد ممكنا تمويلها. قال هازا رأسه: «كانت فترة طيش». رغما عن ذلك، فإن السبب الذي كان يخفي وراء فكرة إصدار المجلة، (كما ظننت آنذاك)، هو تحقيق حلم قديم بامتلاك مجلة ذات نفوذ واسع، وذات تأثير على مشاعر الناس وأفكارهم، لكن حلم المراقبة قد تحقق على هيئة مجلة إعلانات، مشكوك بنجاحها التجاري. «سأكتب افتتاحية كل عدده، قال المحامي، متباهيا، «لا بد أن أفكارها مستجيبك».

أكدت «جانيت»، بأن اشتغالي في المكتب قد أثر تأثيرا حسنا على «سامي»،

إذ أعاد يخلق الخصومات معها أرمع «سوزان»، وقد هزت كاتبة الطابعة رأسها مؤيدة، وعلام الاسترخاء بادية على وجهها. لا بد أن المحامي قد سر كثيرا، لقدرة على مدح نفسه بشكل متواصل أمامي. بوجدوى معه استطاع أن يكشف كم هو ناجح في عمله، ويحدثه معي باللهجة البغدادية العتيقة تعرف إلى انجازاته الضخمة في عالم غريب عنه. استطاع التأكيد أن محتوى ما يقوله «الأدهمي» لا يختلف كثيرا حينما يتحدث في الإنجليزية عما يقوله بلغته الأم. وهذا ما يجعله يبدو ذا طبع غريب، حتى لـ «جانيت» التي اشتفت في مكتبه طويلا قال لي، ذات مرة، بنبرة خجولة: «هل تصدق أن كل أحلامي تدور في بغداد، على الأغلب في المحلة أو في بيتنا القديم». أحيانا كان يرى أمه المتوفاة في المنام، تتحدث بالإنجليزية مع أبيه وأخوته (وهي التي لم تتعلم قراءة جملة واحدة في لغتها الأم)، فيستيقظ فرعا ومهموما.

== ٤ ==

وإذا كان الاستماع لأماج «الأدهمي» الضخمة إحدى مهام عملي الممتعة، فإن مواجهة طبيعته الفصامية شيء آخر، يتطلب الكثير من الصبر وقوة التحمل. لم يحدث التبدل في سلوك رب العمل إلا بعد انقضاء ما يقرب من ثلاثة أشهر على في الخدمة، تنعمت خلالها بحظوة لم يمنحها «الأدهمي» لأي أجير قبلي، كان تخالفا قد نشأ بيننا، ضد الطرف الآخر: «جانيت» و«سوزان» مما أتاح له الإفراج عما كمن في نفسه من مشاعر مرارة تجاه «تقصيرهما» في العمل، ويبدو أن الاصطدام معهما لا يعطي المردود المطلوب، إذ ما إن تنتهي ساعات الدوام حتى تنسى كل منهما ماقوع في المكتب، لتعود في اليوم اللاحق دون أية خدوش

نفسية، كأن لا حضور لـ «الأدهمى» فى حياتهما خارج المكتب، على الرغم من كل النماء الذى يسفكها فى مصالواته معهما!

يعزى «سامى» نواقص كاتبة حساباته إلى الرواية، فالنماء الذى تجرى فى عروقها، كما يعتقد، فورة بالانفاس؛ الأب الهندى ترك روح الصبر فيها، والأم السوداء ملحت روح التمرد، أما جزر الكاريبى، التى قدمت منها، فقد أغدقت عليها بطبع مريح، مسخاب، متعارض مع أى عمل مكثى رصين. مع ذلك فإن أمثال أراسر غريبة تجمعها بها، مما يجعل وجودها فى المكتب ضروريا لتوازنه الداخلى. من جهتها، تجد «جانيت» نفسها مدفوعة للقاء معه لأسباب «قدريه» غير قابلة للتأويل، إذ سبق لها أن تركت العمل مرارا بعد مصادمات عاصفة مع المحامى، لكنها فى كل مرة، تعود إلى مكتبه، بعد مرور فترة قصيرة، بمبادرة منه أو منها. أسابيع قليلة، وأنسى كل شيء عدا طبيعته ودمى حاجته لى، تقول «جانيت»، ولكنه ما يلتفت أن يعود إلى أسلوبه القديم.

قد يكون سبب بقائهما فى العمل سويا لأكثر من عشرين عاما، تشابه تجربتى زواجهما، فكلاهما مطلق، وكلاهما لديه بنت واحدة، ابنة «جانيت» رافقت زوجها لتعيش معه فى الكاريبى، و «شهرزاد» تركت بيت أبيها فى عمر السادسة عشرة.

على غير عادته، هبط «الأدهمى»، ذات صباح، إلى مكتبى، ولابد أنه قد اشتم رائحة دخان السجارة التى انتهت منها على عجل قبل دقائق، لكنه لم يبين أى استياء، عدا زم قليل لغمه، وتأوه خفيض. حاول جاهدا أثناء تلك اللحظات إبعاد الشبهة عن انزعاجه من تصرفى. قال المحامى بنبرة هادئة: «سأذهب إلى البريد... هل تحب مرافقتى؟» آثار

عرضه الميرة فى نفسى، مما جعله يضيف مطمئنا: «إنها درشة فقط...»، تخفيف لحالة الارتباك التى داهمتنى آنذاك.

مع كل خطوة رحنا نرسيها، كان المحامى يستجمع أفكاره ويصعدنا بتسلسل مثير، ليصوغها بمنطق جارف، ابتدا حديثه بالتعبير عن رضاه بعملى، إذ أصبحت مساعدي له ضرورية فى المكتب. كم خففت عنه آداء تلك المهام الثانوية التى كانت تستهلك منه ساعات ثمينة كل يوم؛ لتسقى الطوايع على ظروف للرسائل، استلام برقيات التلك من زبائنه، تصوير الوثائق... وعلى الرغم من أهمية هذا العمل، لكنه بعيد عن الرطوبة التى شكلى من أجلها. مع ذلك فهو لم يفقد ثقته بقدرتى على التعلم منه، وتعلم أعباء المحلة فى المستقبل القريب.

بعد أن دفع رسائله فى الصندوق البريدى، التفت إلى فجأة قائلا: «ألا تجد أن الأجر الذى تتقاضاه كمحضر أكبر من عملك الحالى». لابد أننى شعرت بالخجل لتلك المفارقة بين نوعية عملى الفعلية قياسا بالعمل الذى عيئت من أجله، مما جعلنى أهرأسى موافقا. توقع «الأدهمى» احتجائى على هذا السؤال، ومن الموكد أنه قد هيا حججه الدامغة التى ستسهم له بالدخول فى جدل حاد معى، ينشئ بالتنازع، لكن سمعتى أماع عليه ممتعة الانغمار بلعبة استعد لها طويلا، فمضى ينفث الهواء بغضب. جاء هطول المطر منقذاً للوضع. اندفعنا إلى المكتب بخطوات عجل؛ هو تحت مظلة الكبيرة التى يحملها دائما معه، وأنا تحت رحمة اللينث المدرار.

- ٥ -

أقبل «كرسمس» فى تلك السنة، مكللا بالثلج، إذ بدأ اليفر بالتساقط فوق

مدينة «لندن»، يدأب استثنائى، منذ الأسبوع الثانى من شهر ديسمبر، ولابد أننى شعرت بالانفراج لحلول عيد الميلاد، فالداس تعريها رقة خاصة تجاه الأقارب والأصدقاء والعارف، تتمثل بتبادل بطاقات التهنئة والهيايا المتفرقة بأوراق جميلة براقة، لكان تلك المناسبة تمنحهم فرصة الانغمار بمتعة البذخ دون التفكير بعواقبها. إضافة لذلك فإن أجواء «كرسمس» قد أجبرت «الأدهمى» على الالتزام بهندة غير مطلة معى.

مذ موافقتى على تخفيض أجرى، ورب العمل قد انغمس فى حرب ضروس ضدى، استخدم فيها كل قواعد ملطق أرسطو، ومبادئ المرافعات، بصرامة لاستنهاية. ابتدا أولا «ولفغانغ» بزيادة عدد ساعات العمل كجزء من ضرورات «التدريب» ثم توسع مهام عملى إلى الحد الذى تضمن تحقيق الضروس التى تطبعها «سوزان». كان على أن أقوم بأى عمل «مفيد» أثناء ساعات العمل، ولا أدى إلى انفجار المحامى فى وجهى بديل من الأسئلة والتعليقات تقود إلى إرباكى، ولأحيانا إلى انفجار معاكس، يجبره على التسل من قووى، ليوثت لى، من بعد، بـ «جانيت» الطبية، للمصالحة، عارضا على براسلتها زيادة طفيفة فى الأجر أو إجازة قصيرة.

أحيانا وثقت وهم الإحساس بأهميتى فى المكتب كنت أبادر باقتطاع أجزاء من مقالات تناسب المحلة السوى إصدارها، فأقوم بإجراء تعديلات طفيفة عليها بمساعدة «جانيت» لتقويم «سوزان» بطبعها. لكننى حالما أضعها أمام رب العمل، حتى يعنى نائحا على الوقت الذى أهدر فى إنجاز ذلك النص «البائس» والكهرايه التى استهلكتها أثناء الطبع. أحيانا كان يدفع فى محالمتى عدد مشاهدته المرأتين بدون عمل، فيردد

ساخطا: عليك أن توجد لهما أى شغل
تجزأته، أنت وكلى هذا...

كان المكتب موحشا، فى تلك الأيام،
فالمطابق الأرضى قد خلا من نزلاته:
سافرت «سوزان» فى إجازة إلى ألمانيا
الصاكنين فى «برمنجهام»، وأخذت
«جانيت» الطائرة لقضاء أسبوعين مع
أسرة ابنتها فى الكاريبي. قالت لى
صناحكة: «ساكون برفقة الشمس الدافئة،
فى الوقت الذى ستقتضى أيامك برفقة
رب العمل»، همست بعبارةها الأخيرة
وهى تشير بسباتها إلى السفن.

مازاد إحساسى بالوحدة ذلك البرد
الشاقب للعظام الذى قدم من القليب
الشمالى، والذى حول المدفئة الكهربائية
فى قبورى إلى جسم صلد عديم الفائدة،
مما أجبرنى على التلصق بمعطفي ولغافى
طويلة ساعات الدوام. عبر نافذة مكتب
السكرتارية الواسعة، كان ممكنا مشاهدة
أشجار السديان الرمادية، حيث تلو
ندف الثلج البيضاء أقصانها العارية،
والشارع مغطى بطبقة سميكة من غراء
أبيض ويلى اللون.

لا بد أن رب العمل قد شعر بوحدة
مضاعفة، إذ كما سمعت من «جانيت»،
فإن ابنته قد قررت مع زوجها السفر إلى
«سكوتلاند» برفقة طفليهما، لممارسة
التزلج على الجليد. ومن المؤلفون أن
يلقى المحامى بهم فى أيام الـ «كريسمس»
وعيد الفصح فقط.

كم تبدو لى غريبة، الآن، حالة
المكتب فى تلك الأيام فوسط جو مضمون
بالمرح والألفة، خارج بداية العمل
الصغيرة كنا نعيش، فى الداخل، حربنا
بصمت، المحامى فى طلبه الأعلى
يبحث عن أسباب للجدال والمشاجرة، وأنا
فى قبوى أجاهد لتجنب التصادم معه،
منغبا فى ذاكرتى عن نواقصى وأخطائى
لتنى كانت (كما ظننت آنذاك) سببا

للخلاف، سعيًا لتجاوزها. كان كل منا
حاضرا فى وجدان الآخر، يذهب معى
إلى مكنتى، فادخل معى فى نقاشات لا
أول لها ولا آخر، ليلا ونهارا، ولابد أنه
كان مخفرا باللمبة نفسها مع تابعه
الشاب!

كأن عملى مع «الأدمى» قد أراح
عن روحه للشعور بالفراغ ومنحه الفرصة
لإيقاظ ذلك الجزء الفعال فى شخصيته،
وأعنى به: الجزء المجادل، والذى خبا
مذ توقف المحامى عن نشاطه السياسى.

وإذا كان وجودى فى المكتب قد
ساعد على ازدهار شخصية المحامى،
فإن لفارق العمر ونقص التجربة أثرهما
السلبى على، بالقدر الذى أشيع الآخر فى
نفسه الحاجة للشعور بالنجاح والتفوق،
فإنه بالقدر نفسه قد زرع فى داخلى
شعورا بالمجزئ الذاتى والخبية الكاملة من
قدراتى. سألتى، ذات مرة، ساخرا، إن
كنت قد حصلت على أى تأهيل دراسى.

مع ذلك فإن للإحساس بالضائقة
حسناته. أتذكر تلك الأوقات التى كنت
أقضيها فى حجرة السكرتارية عند غياب
رب العمل عن المكتب، حيث التمتع
بدفه المكان، ومنوه النهار، تنشق
رائحة العطور النسائية، والمشاركة فى
الثرثرة التى توجهها «جانيت» بدون
انقطاع. ويفضل ذلك الإحساس نفسه
دعوت «سوزان» إلى حجرة مكنتى، بدون
أية مقدمات، ولابد أنها قد نفذت طلبى
تحت تأثير الدهشة التى أصعرتها من
جرائتى التى لا تتناسب ووضعى الباحث
على الشفقة لدخل المكتب. نعم، كنت
أتلذذ بما شححه لى «جانيت» من اهتمام
أمومى، وكنت أتلذذ، أيضا، بساعات
الدفع التى أقضيها مع «سوزان» فى
فراشى البارد، مما يدفعنا للانصراف مع
بعض، فى ليالى نهايات الأسبوع. كنت
أستمتع، كثيرا، بأحاديثها الجريئة، عن

عشاقها السابقين، وعن مفارقاتها معهم.
ويفضل هاتين المراتين أصبح اللقاء فى
مكتب «الأدمى» قابلا للحصول، لكن
بغضلها أيضا فقدت أى رغبة بترك ذلك
العمل والبعث عن بديل آخر.

رن جرس الباب، فأخرجنى من
أحلام يقظتى، إلى قبوى الضيق، حيث
تجم أمامى تلك الرفوف المعدنية، على
هيئة أقفاص حمام ملصق بكل منها
حرف. لابد أن الوقت كان ظهرا آنذاك،
وحينما فتحت الباب، وأجهنى ساعى
البريد الشاب، بابتسامة حقيقية:

«نحن محظوظون هذا العام... التفت
إلى الخلف قليلا مشيرا بيده اليمنى إلى
الوفر المتساقط ببطء، «كريسمس بدون
ثلج غير حقيقى، اليس كذلك؟»، قال
ذلك، ثم سلمنى رزمة رسائل رسمية
وطاقة تهنئة مظفة بظرف أرجوانى،
مكتوب عليه اسم «الأدمى» بخط جميل.

بدأ لى جو الحجرة غربابا فى سكونه
ورصانته، شبيها بمكتب لدن المونى،
حيثما دخلت على رب العمل لإعطائه
الرسائل، فالستائر البنية اللون مغلقة، ولا
إنارة هناك سوى مصباح الطاولة الذى
أضاء الصفحات المفتوحة أمامه، انصكت
بعض الأشعة المتسلسلة على إطارى
الصورتين للذهبيى اللون، حيث رصما
فوق خزانة الكتب وراه، كانت إحداهما
لابنته الشقراء، والأخرى لحفيديه
السفوريين، وقد ارتسمت على وجهيهما
ملامح البهجة التى كادت تتمزق تحت
وطأة صرامة التضمنون المحفورة فوق
وجه جدهما آنذاك، رصما عن ذلك، فقد
علا وجهه هدوء نادر، يجعله مختلفا كليا
عن رب العمل المعروف بانفعاليته
وسرعة غضبه.

قال «الأدمى» بنبرة رقيقة،
متهمة: «تستطيع الذهاب الآن إن
أحببت...» أثارت انتباهى ربطة عقه
الجديدة بألوانها الصاخبة، مما جعلنى

أخمن أنها هدية من «شهرزاد» بمناسبة أعياد الميلاد. لابد أن خالجنى شعور بعدم التصديق، حينما أضيق رب العمل على إجازة مدفوعة الأجر، مدتها أسبوعين، بدءاً من اليوم الثلاثاء. سألتنى، ولأول مرة، عن أخبار أهلى: إن كان أحد أخوتى قد أصابه مكروه فى الحرب.

وتحت وطأة شعور فياض، بالبهجة، والعرفان بالجميل، سألته إن كان يحتاج لأية مساعدة قبل مغادرتى المكتب. بعد تردد قليل، (وبدافع تشجيعى بحت)، قدم المحامى لى وثيقة مطبوعة، بخمس صفحات. طلب منى عمل عشر نسخ مصورة عنها وبدلاً من مراقبة عملى عن كتيب، تركنى، هذه المرة، أميط إلى مكتب السكرتارية، لوحدى، حيث وضعت ماكينة التصوير فى إحدى زواياه.

هل هى الصدقة السيئة التى جعلت الماكينة خاوية من أوراق التصوير آنذاك؟ كان على أن أسأل «الأدهمى» عن مكان صندوق الورق المناسب لهذا الغرض،

لكنى بدلاً من ذلك، سحبت زرمة مركونة على إحدى الطاولات، ووضعتها فى الجرار المخصص لها، إتياناً لخطأ ظنن المحامى حول كفاءاتى العملية!

لم تقض سوى ثوان حتى راح أحد مصابيح التنبيه الصغيرة ينبض بلون أحمر، ثم توقف، تماماً، مجرى أوراق التصوير. تحولت الماكينة إلى جلة هامدة أمامى. ضغطت على كل الأزرار، متوسلاً بهلع، لكن بلا جدوى... منذ تلك اللحظة كنت أستطيع مشاهدة رب العمل بعين العقل، واقفاً ورأى، يولول، ناكها، لما الحقته من خسائر باهظة للمكتب، ومنذ تلك اللحظة اندفعت تذكيرأتى المريعة معه، تتدفق كسيول اللافا، فتوقد بحركتها سطحاً، ظل، وإزمن طويل، ساكناً تدهجرت بين الصالة بعشوائية، مطارداً أشباهاً وعفاريث، ميطراً غصصى وسعيرى فوق الأوراق والكراسى والطاولات... وحينما هبط «الأدهمى» من برجه، شاهد أعجوبة لم يكن ليجرؤ أن يحلم بمفيلها يوماً.

كان المحامى قد هيا نفسه لمغادرة المبني؛ ارتدى معطفه الفرو، غطى رأسه بقلنسوة من الصوف، ودثر رقبته باللفاف السميك، لكنه ما إن مد رأسه إلى مكتب السكرتارية ليودعنى، حتى واجهه عالم مدممل، جعل أنفاسه تصخب بأصوات غريبة... وسط تلك الخرائب، وقف شبح قائم من كوكب آخر، يحمل بيده معرلاً عملاقاً، يعتمد بتماويذ غامضة.

وسط الصقيع الذى يطرقنا، كان بإمكانى، ولأول مرة، رؤية «الأدهمى» صامتا كابى الهول، محاصراً بين طبقات عزلة سمكية، وبين كُليآت الفوضى التى قننى أفضل سنى عمره للسيطرة عليها.

لا بد أن الساعة قد تجاوزت الساعة آنذاك. ولابد أن مصابيح الزينة قد توهجت فى شوارع المدينة، ولعل «شهرزاد» كانت تفكر، فى الوقت نفسه، بذلك الأب، الغريب الأطوار، القادم من عالم «شهریار» والخرافة. ■

لندن/ (تموز ٩٠) تموز ٩١



الف ي اب فـاروق سلوم

فى كل لون تركنا أصابعنا
لمسة من شجن

■

سوف يمسح الطريق
وحشة فى الوجوه
فـالطريق الذى يصفوه
قـاحل فى مداه

ماؤه فى السراب
فـلا أمل فى الزحيل
ولا أمل فى الإياب
إنما نحن كنا معا

*

فكرة واحدة
عن بقايا من الناس
من إرثهم نحن
من حزنهم نحن
لكنا،
حين أيقظتلى من منامى
اكتشفت

■ أننا فكرة زائدة .

غربة فى الغياب

غربة فى الإياب

غربة فى جنون السفر

والمدى غابة تستضيف الشجر

غابة من أيادى

فى الطريق تنادى

تعال استرح

هذه صخرة الشرق

... والشوق

والانتظار

فقال اكتشف فى سمانا مدار

وتعلم تسمى انكسارك

ليس انكسار

*

عند كل البيوت تركنا علامة

ورسمنا الخطى والشوارع

كنا ابتكرنا قيامه

وكنا اختصرنا الزمن

والمسافات ..

فاقد الشيء .. يعطيه حسب الله يصيب

- المنظر / خشبة المسرح مقسمة إلى قسمين. للزمن: ١٩٥٧.
- إلى اليمين/ قفص للمتهمين ومقاعد للحكام.
- إلى اليسار/ موقع يوحى بالسجن.
- في السجن : (ثلاثة سجناء يتحدثون فيما بينهم):
- ناطق: هذه المرة، لا بد أن نواصل إلى حل.. لا بد أن نصل إلى قناعة تامة.
- امجد: عندئذ لا بد أن كل واحد منا يقول ما يريدون هم أن نقوله..
- لطيف: هل سكتلان ..؟؟
- ناطق: وهل لديك اعتراض؟
- امجد: هذا أفتنجل من أن تجعل رأسك يتربع على الهواء الطلق.
- لطيف: ومن يضمن لكم بقاء رءوسكم فوق أجسادكم.. إذا أنتم قلتم ما يراى لكم قوله..
- الم تسألوا أنفسكم بأن اعترافكم.. سيكون وثيقة إدانة ضدكم.. وبموجب إصدار الحكم بقطع رؤوسكم؟
- امجد: ولكن.. يمكن لهم قطع رؤوسنا دون حاجة إلى اعترافنا..
- لطيف: الاعتراف.. يحطهم أبرياء.. ويجعل منكم قتلة.
- ناطق: ما الحل إذن؟
- لطيف: ليس هناك من عقدة حتى نحلها.
- امجد: يبدو أنك مرتاح لما أنت فيه.. وربما تفكر بأن رأساً مقطوعاً فى هواء طليق، أهم من الاعتراف بجريمة قد تكون قد ارتكبتها.. أو لم ترتكها..
- فاًلأمر عندك سواء؟
- لطيف: بكل تأكيد، رأس حر فى هواء طليق.. خير من رأس يحنى ويذل أمام جريمة لم يقرها.
- ناطق: رأس بلا جسد.. هل تراه أفضل من رأس فوق جسد؟
- لطيف: رأس مرفوع.. على جسد فتقول.. خير من جسد حى ورأس منكسر.
- امجد: كم أنت عنيد.
- ناطق: وكم أنت متعذ بنفسك.
- لطيف: است هنيئاً واست محناً بنفسى.. ولكنى حريص على براءتى من التهمة التى ألصقت بى.
- امجد: وهل تعتقد أنك للمسيح... وأنهم قد وضعوك فى موقع واحد مع القطة والصوص؟
- لطيف: وهل لديك شك فى براءتى؟ (امجد وناطق صامتان):..
- سألتكم هل أنتم فى شك من أمرى.. سألتكم.
- امجد: اعطنا دليلاً يثبت براءتك؟
- ناطق: دللاً على شاهد يقف إلى جانبك؟
- لطيف: (حائزاً) يا لصحة.. حتى أنتم، لا تصدقون بصدىقى..؟
- امجد (بأسى) لم نعد نصدق أنفسنا.

ناطق (بحزن بالغ) ولم نعد نقوى
للدفاع عن براءتنا.
لطيف يا للخيبة.. كم أنتم متعفاء كم
أنتم مغفلون

امجد: اثبت قوتك.. إذا كنت أقوى
من.

ناطق: إبق على إصرارك.. حتى
يتعفن جسدك من التعذيب..
ونرمى الى خارج السجن..
كأى قطعة لحم علة.

لطيف: أعذك أن أبقى مصراً على
برائتى..

ناطق: أما أنا فعصوف أوافقهم على كل
ما يريدون منى قوله.

امجد: هذا أسلم لنا.
لطيف: بل هو الجنون.. هو الكذب
تلمصون به أنفسكم..

ناطق: وأمجد (معاً) هذا أفضل.. هذا
أفضل.

لطيف: الأفضل.. الاحتفاظ بصدقم.
الأفضل.. احترام الإنسان
لنفسه.

الأفضل.. أن يعرف المرء وأن
يعرف أهله والناس جميعاً.. أنه
بريء وأنه صادق.. وأن هوية
القتلة مطومة.. وإن لم تطلها يد
العدالة.

امجد: العدالة نفسها، تطالبك بأن
ترجه التهمة إلى نفسك!

ناطق: وأن تقول.. أنا القاتل!
لطيف: بل الضحية.. وأنا لا أريد أن
أكون ضحية أخرى.

بعد الضحايا التى تُلعت
جسدى.

هـى الحكمة (ناطق).. فى قصص الاتهام.
تقويم يشير إلى عام ١٩٥٧

الحاكم: أنت متهم بسوء تربية ولذلك..
ناطق: سيدى..

الحاكم: لم أكمل بعد.. وأنت قد تحدثت
أمامة بأمور سيئة..

ناطق: سيدى..

الحاكم: انتظر.. وأنت وأهلك.. حاقدان،
وتفكران تفكيراً سيئاً فى أمور
شنى.

ناطق: ولكن يا سيدى..
الحاكم: امكث.. لم أنته من كلامى

بعد.. وخير دليل على سوء
نواياك.. أحلامك التى كشفت
كل ما يعمل فى داخلك.

ناطق: سيدى.. لم..

الحاكم: وما أن أهلك مازال حدثاً،
فإن العدالة نازماً بإحاطته إلى
محكمة الأحداث ليت فى
أمره.. كما راعينا الخدمة
الطبية التى قدمها الطفل إلينا..
فماذا تقول؟..

ناطق: سيدى.. صحيح.. صحيح أن
سلوك ابنى سيء، بلحيل أنه
نقل لكم حلمى، وأنا مريض.
أهذى من الحمى.. و..

الحاكم: ماذا تقول، هذا الجانب ليس
سيئاً، إنه الجانب الخيرى فى
أهلك.. أما الجانب السيء فيه
فهو صمته على أحلامك فترة
طويلة ولم يخبرنا بها.. هنا
يكن سوء التربية!

ناطق: كنت أعمل طوال النهار يا
سيدى من أجل أن أحضره
ولأخونه ما يقتاتون به.. لذلك
انصرفت عنه، وتركت مهمة
تربيته على أمه، وهذا شأن كل
الآباء..

الحاكم: هذا اعتراف جديد منك.. ومن
خلاله تريد أن تقول.. بأن
الدولة عاجزة عن تحقيق الحياة
الصحيشة الرغيدة للناس، وإن
المدارس عاجزة هى الأخرى
عن تربية الأطفال.. وإن
برامج الأطفال فى الإذاعة
والتلفزيون.. لا تسهم جميعها

فى وعى الأطفال.. ولا تسهم
فى توجيههم..

ناطق: أنا لم أقصد كل هذا يا سيدى..
لقد ذهبت بعيداً..

الحاكم: ما أنت تهين المحكمة، وتتهمها
بسوء القصد..

ناطق: سيدى.. حتى الآن لا أعرف
ما نقله ولدى عن أحلامى.

الحاكم: لم ينقله إلينا مباشرة، بل نقله
إلى صديق له.. ولهذا

الصديق أب حريص على أمن
وسلامة الناس من الأفكار
الهدامة من المشايخين.. أمثالك.

ناطق: سيدى.. هل سألتهم.. إن كان
ما تحدثت به فى الحلم أم فى
اليقظة؟..

الحاكم: ليس هناك اختلاف كبير بين
أن تقول وتسىء فى قولك سواء
أكان فى الحلم أو اليقظة.. المهم
أن فى داخلك شىء..

ناطق: ما هو هذا الشىء..
الحاكم: سوء النية.

ناطق: ولكنى أعرف: أن العدالة مع
النوايا الحسنة أو النوايا السيئة.

الحاكم: نحن نتعامل.. وإذا لم نتعامل،
كيف يصبح بمقدورنا حماية
البلاد من الأشرار.. أمثالك؟

ناطق: ولكنى لست شريراً يا سيدى،
إننى رجل مسالم، أعمل طوال
ساعات النهار.. حتى إذا جاء
نومى جاء قلقاً، وهذيانى لا
قدرة لى على إيقافه.. التهمت
بسوء النية، وأنتى أبيت لأمر..
لا يروق لكم!..

الحاكم: من أنت.. حتى تفعل شيئاً لا
يروق لنا.. لم يخلق بعد إنسان
يفعل.. مالا يروق لنا.

ناطق: فى هذه الحالة.. أنا برىء..
الحاكم: لا تحاول اصطيداً كلساتى..
وبناء آمالك عليها..

ناطق: سيدى.. أنا لا أستطيع أن
اصطى.. مالا أمكته..

الحاكم: بل تستطيع.

ناطق: كيف؟

الحاكم: أنت تسألنى.. كيف.. هل
يسأل الحكام؟

ناطق: أنا لا أسأل، أنا أستوضح.. أنا
أريد من المحكمة الموقرة أن
تدلى على سبيل اعتراف به..
أعترف بحقيقة أمرى.

الحاكم: حقيقة أمرك بين يديك.. وخير
من يرشدك.. عتلك.

ناطق: ولكن عتلى يا سيدى بات معللا..
والهذا ما نريد أن نصل إليه.. أن
تعمل عقلك، خير من أن تفكر
فيه.. فالتفكير يقودك إلى
العصيان، والعصيان يقودك إلى
الندار.. والندار تحولك إلى
رماد.. فاختر لنفسك ما أنت
فاعله.

ناطق: الخيار لكم..

الحاكم: إن شئت أن تأخذ بلصيحتنا..
اعترف.

ناطق: بماذا أعترف؟

الحاكم: بما تعرفه.. بما فعلته.. بما
قلته، نائما أم صاحيا

ناطق: أما أن أقول بما حملت به.. فقد
نسيت.. أما ما قلته وأنا صاح،
فلم أقله.. ولو قلته لقطعت
لسانى بيدي قبل أن تنطعمه
إرادة المحكمة.

الحاكم: أنت معترف دون أن تدري..
سنقول: كيف؟

ناطق: كيف؟

الحاكم: لقد جاءت عبارتك هكذا: أما ما
قلته.. وأنا صاح.. ثم سألتنى:
كيف؟ وهذا يطى أنك تعرف
تماما ما قلته.. وإلا لماذا
تسألنى: كيف؟

ناطق: كيف.. تسأل عندما تريد أن

تعرف وتستوضح وتكتين.. وما
أنا أعرفك كيف؟..

ناطق: ولكن يا سيدى، أنت تأخذ
مقطعا من عبارتى دون أن
تكملها.. أنت كمن يحرم
الصلاة بقوله تعالى: «لا تقربوا
الصلاة وأنتم سكارى» بأن تأخذ
نصف الآية وتحكم بموجبه..

الحاكم: ها أنت تهين المحكمة..

ناطق: بل أذلها..

الحاكم: ومن أنت حتى تذل المحكمة
وترشدها؟..

ناطق: هل سمعت بمتهم يدل
المحكمة؟.. الأجدد بك أن تدل
نفسك.

ناطق: يا سيدى.. إبنى حريس على
إثبات براءتى من اللهم
المرجوة مندى.

الحاكم: كل الأدلة ضدك.. وما عليك
إلا أن تقر بها.. حتى تتمكن
المحكمة من مساعدتك.

ناطق: ما وجه المساعدة يا سيدى؟..
كيف أقر بأمر لا شأن لى به..
أنتم تتريدون.. وحين تتريدون،
فلا بد من الآخرين تنفيذ ما
تريدون.

الحاكم: هذه إمانة جديدة للمحكمة..
سوف تجمع كل أقوالك التى
تسمي الى المحكمة، وتدينك..

ناطق: يا سيدى، لم أقصد..

الحاكم: بل تقصد.. المهم فى المسألة
أنا نحاكمك من خلال أقوالك

ناطق: أنا لم أقل شيئا..

الحاكم: وليس لديك الاستعداد أن
تقول..

ناطق: فأقد الشيء.. لا يعطيه يا
سيدى.

الحاكم: بل يسطيه..

ناطق: كيف؟

الحاكم: لأن هذا الشيء يخفيه ويدعى
أنه قد فقد..

ومعنى هذا.. أنا لو سلمنا
بالفقدان.. فإنه إقرار واضح
بأنه كان يملك هذا الشيء.. وقد
فقدته.. وهو يحاسب على هذا
الفقدان.. لأنه إيمان، وإهمال
المفاظ على شيء.. جريمة
يحاكم عليها القانون.

ناطق: سيدى.. أنت تضعنى فى
امتحان صعب.

الحاكم: أنت تعرف الإجابات.. تعرفها
جيداً ولا شيء صعب فى
امتحانك هذا..

ومع ذلك نحن لا نمتحكك..

ناطق: لأن النتيجة التى تريدون
الوصول إليها من خلال
الامتحان مقررة سلفا..

الحاكم: لقد طال لسانك.. (ينادى
الشرطى) أيها الشرطى، خذ
إلى السجن..

(الشرطى يأخذ بيد السجين
(ناطق) قسراً).

(الى الصنادى) ندى على
المتهم: أمجد حامد.

(حامد يدخل إلى قاعة
المحكمة، ويتخذ مكانه فى
فصل الاتهام).

الحاكم: أنت متهم بالجنح والصاق
اللقم على ثلاثة من أفراد
الشرطة.

امجد: بل هم المتهمون يا سيدى ولست
أنا.

الحاكم: ماذا.. كيف يحدث أن يتهم
ثلاثة من أفراد شرطة..
مهمتهم حفظ الأمن ومراقبة
المنصوص؟..

امجد: اسمح لى.. سيدى الحاكم أن
أوضح لك المسألة.

الحاكم: واضح.. سترى

امجد: لقد تأخر أبنى فى العودة الى
البيت تلك الليلة.. وحين جاء

وأنا في كامل غضبي وقلقي
وانتظاري.. طردته من البيت،
وكنت أترقب ذهابه إلى بيت
عمه أو خاله ليقتضى إليه
هناك يعود معتذراً.
الحاكم ما علاقة المحكمة بكل هذا
الكلام؟
السجدة للحديث صلة.. سيدي الحاكم.
الحاكم أكمل.. سدرى.. إن كنت
تضيق وقت المحكمة أم لا.
السجدة (مكتملاً حديثه) عدد خروج
ابني من البيت لحقت به أمه،
وتحدثت إليه، ولعلها نصحته
بالذهاب إلى بيت خاله.
الحاكم ماذا يعني إن كان قد ذهب إلى
بيت عمه أو خاله.. فليذهب
إلى الجحيم، ما هي علاقتنا
بذهابه؟
السجدة اعطني فرصة للحديث يا
سيدي.
الحاكم يبدو لك أن تنتهي من حديثك
الممل
السجدة عفواً.. إنه ليس ممل بالدرجة
التي ترونها.
الحاكم هذا يعني أن حضرتك ترشد
المحكمة؟
السجدة بل أشرح لها..
الحاكم وضع.. سدرى.
السجدة (مكتملاً حديثه) عادت
زوجتي، بعد أن أفلتت الباب
الخارجي.
الحاكم.. وبعد أن تأكدت من أن
الأبواب مقفلة، ومفاتيح البواب
مسحوبة، والضياء مغلقاً في
أرجاء المصنن..
.. إنني أختصر حديثك.. أكمل
(يمتلأ ويكمن يريده أن يتفجر في
كل لحظة).
السجدة ليس هذا ما أريد قوله.
الحاكم إذن تريد أن تقول، بأنها أعدت

فراش نوم خاص بها، وأدارت
ظهرها لك.
السجدة ليس هذا أيضاً..
الحاكم (في قمة غضبه).. إذن لقد
غضبت منك وعانيتك!..
السجدة بل أعدت لي شايًا، فهي تعلم
أن أعصابي تهذب بالشاي على
عكس ما يقال عن الشاي.. إنه
مليه.
الحاكم حضرتك.. تعلمنا محاضرة
عن فوائد الشاي.. وهذا مفيد
جداً للتغذية التي تناقشها
المحكمة (بغضب شديد).. ها؟
السجدة يا سيدي.. أسمع لي أن
أكمل...
الحاكم لا أعقد أنك ستكمل..
السجدة ساكلم..
الحاكم أنت تشكك في فاعلات المحكمة
إذن.. نحن نقول إنك لن
تكمل.. وأنت تقول بأنك
ستكمل.. ونحن.. مع ذلك..
بارب اعني على الصبر..
أكمل.
السجدة (مختصرًا) فجأة سمعت
أصواتاً.. ميزت من بينها
صوت ابني.
الحاكم نحن نميز أصوات كلابنا،
وصرير أبوابنا.. كيف لا نميز
صوت ابننا!..
السجدة أملك الله... ميزت صوت
ابني.
الحاكم اعرف.. اعرف، لقد قلت هذا
قبل قليل..
السجدة سيدي الحاكم.. إنني أريد أن
أربط جملة مفيدة بجملة م...
الحاكم (يقاطعه) بجملة غير مفيدة..
هل أنت مطمئن.
السجدة كنت..
الحاكم أنت المسؤول عن الأخطاء
للغربة كلها..

السجدة لماذا؟
الحاكم لأنك شغلت الطلبة بقواعد
جامدة امتدحت معهم إلى
مراحل دراسية عليا.
السجدة سيدي.. هذه المسألة لا علاقة
للمحكمة بها.. وليس لها تماس
بمقتضاها.
الحاكم (مستدركاً) ها أنت تتصح
المحكمة.. تأخذ منا، وتبيعنا!
السجدة عفواً..
الحاكم على..
السجدة سماحة المحكمة..
الحاكم المحكمة لا تسمح بالثرثرة..
أكمل.
السجدة خرجت على الصباح..
فوجدت ابني مقيداً، بقرنيه
ثلاثة من أفـــــــراد
الشرطة.. فغسلتهم عن السبب،
فقالوا إنه لنص، لقد ألقينا
القبض عليه وبالجرم المشهود..
سألهم.. أي جرم..
كان يحاول سرقة إطار
السيارة.. قلت.. ولكننا سيارته
وسيارة أبيه.. قالوا: لقد فسد
أبناء هذا الجيل.. وجاءت
زوجتي، وأوضحت للشرطة،
أنها قد فتحت باب السيارة لنيلام
فيها بعد غضب والده.
الحاكم وماذا بعد؟
السجدة لم يصدقوها.
الحاكم وكيف يصدقونها؟
السجدة ولكن ابني أقسم.. وقال للشرطة
بأنه وجددهم يحاولون سرقة
السيارة.. وحين فشلوا ارتضوا
سرقة الإطارات!
الحاكم لقد تجرأ ابنك.. واتهم الشرطة
بالسرقة.
السجدة ولم.. لا؟
الحاكم وهل سمعت بملح فاسد.. عفن.
السجدة نعم.. حين يخلط بالتراب.

الحاكم: ولماذا يخلط؟

السجيد: أنت أعرف يا سيدي.. الأشياء

يتم خلطها حتى تزدد.

الحاكم: وما علاقة هذا بقضيتنا؟

السجيد: سيدي.. بكل أسف.. أنت

أوجدت هذه العلاقة وأنا أريد

القول إن هناك علاقة..

الحاكم: كيف؟

أحياناً يتم قبول أشخاص في

جهاز الشرطة لا يعرفون

الاستقامة وبالتالي يحول هذا

الجهاز من شرطه في إبعاد

النشر عن الناس إلى جهاز:

شر.. طه..

الحاكم: اسكت.. إنك ستحاسب على

هذه الأقوال.

السجيد: ولكنها مفتاح للدفاع عن

نفسى..

الحاكم: الدفاع عن النفس.. لا يعنى

الإساءة إلى جهاز يحمى الناس

من النشر.

السجيد: لقد اتهم الشرطة أبني

بالسرقة.. وأتهموني بالإساءة

إليهم.

الحاكم: الثلاثة، شهدوا بأن ابنك كان

يحاول سرقة السيارة.. وما إن

الشرطة عيون سامرة لخدمة

الشعب.

السجيد: بل الشعب في خدمة الشرطة..

الحاكم: (مشيراً إلى كاتب المحكمة)

سجل شتيمة.

السجيد: سيدي..

الحاكم: اسكت..

(ثم يوجه حديثه إلى المنادي)

ليأت المتهم أسعد أمجد.

(يدخل الصبي أسعد أمجد،

ويقف جوار أبيه في قفص

الانتهام) (الحاكم سائلاً

الصبي):

أنت متهم بسرقة السيارة

المرقمة.. نوع.. لون..

موسيدل.. هل أنت مذنب أم

بريء

السجيد: بريء.

الحاكم: هناك ثلاثة شهود عيان عندك.

فهل لديك شهود يقبلون

ببرائك؟

السجيد: (بارتباك) أمي وأبي.

الحاكم: المحكمة لا تقبل بشهادة

الأبوين..

السجيد: وكيف نجى بالشهود ومحاولة

السرقة جرت بعد منتصف

الليل.

الحاكم: لم أسألك.. لا تتحدث دون أن

توجه المحكمة إليك السؤال.

(الحاكم يتوجه إلى كاتب

المحكمة..) (يحال المتهم: أسعد

أمجد، إلى محكمة الأحداث..

ويعاد المتهم أمجد حامداً إلى

السجن..

(إلى المنادي) .. نادى على

المتهم: لطيف صادق.

(لطيف.. يدخل إلى قاعة

المحكمة، ويتخذ مكانه في

قفص الاتهام)

الحاكم: أنت متهم بقتل شقيقين لك...

وقد اعترفت أمام هيئة التحقيق

بجريمتهك..

ولأن المحكمة تريد أن تراه

بك، وتخفف وطأة الحكم

عليك.. نسألك، هل كانت

عملية القتل غسلاً للعار.

لطيف: (صارخاً) بل خشية من العار..

الحاكم: ماذا تقصد؟

لطيف: أن يلقي القبض على

الشقيقتين.. ويصبح الأمر

فمنضحة، علناً تسجنان،

وتغيبان عن السجن أياماً..

الحاكم: ولماذا يلقي القبض عليهما؟

لطيف: لأن حادث قتل وقع أمام

دارنا.. وحامات الشكوك

حولنا.. فالحادث مجهول..

وهناك من شهد زوراً وقال

للشرطة إنه يعتقد بأن

المرصعة انطلقت من بيتنا.

الحاكم: ولماذا تكون من يبيحكم دون

سواكم من البيوت؟

لطيف: الأمر مبني يا سيدي من أجل

اعتقالي ولختي..

الحاكم: لماذا؟

لطيف: لأننا لم نخرج أثناء الحادث..

فقد اعتدنا خشية عواقب الأمور

قبل وقوعها.

الحاكم: وهل تعتقد أن هذا السبب

مقنع؟

وهل كل من خرج بريء..

وكل من لم يخرج أثناء الحادث

متهم؟

لطيف: هذا مجرد اعتقاد.

الحاكم: ولكنه اعتقاد أحق وجاهل..

ويضى أنك تحمل سراً ولا تريد

أن يفتضح أمره.

لطيف: لا أحرف ماذا تعنى.. سيدي

الحاكم!

الحاكم: بل تعرف جيداً.

لطيف: ما لديك على معرفتي!

الحاكم: هل تحقق أنت مع المحكمة..

أم تحقق المحكمة معك..؟

لطيف: أريد أن أثبت برائتي.

الحاكم: ولم تقتل أخوتك.. تكلم أنفاسهما

بكفك؟

لطيف: دون أن تعرفوا الأسباب..؟

الحاكم: نحن نسألك خفتكما أم لا؟

لطيف: قتل.. ولكن..

الحاكم: بلا لكن..

لطيف: وراء (لكن) يا سيدي برائتي..

فأنا أخشى على عذرية

شقيقتي..

الحاكم: من.. من؟

لطيف: من الذين أرادوا اعتقالها..

الحاكم: بتهمة..؟

ناطق: .. المهم إندا لم نتجسد من أنفسنا، لم نتغل عن موافقتنا ..

لطيف: والنتيجة...؟

امجد: الحقائق سموت معنا ..

ناطق: بل سحيا بها ..

امجد: كم أنت رومانسي ..

لطيف: كم أنت عنيد ..

ناطق: .. وكم أنتما ضعيفان في

الدفاع عن حقائق تمثلانها ..

لطيف: نحن لا نمتلك شيئا ..

امجد: وليس بمقدورنا إعطاء ما لا نملك .

هـ/الحكمة (الحاكم مع مساعدته) .

الحاكم: قرار .. استناداً إلى المادة كذا

والفقرة كذا من القانون المعدل

لسنة كذا، حكمت المحكمة ..

حكمت المحكمة ..

(ويتماسا وسدلا ستار الختام)

(نسمع قرار الحكم بشكل مشوه،

بحيث لا يتمكن المتفرج من

معرفة القرار .. وإنما يسمع

أصداه لحكم .. وأصداه أخرى

لكلمتي: نعم ولا .. ظلام يعم

الخشبة والقاعة .. ثم يندفع

خيوط صوئي من أبواب ونوافذ

القاعة .. التي تضاه بعدد

ضوء مشعا .. وفيما يبقى منظر

المحكمة معتما .. يضاه منظر

السجن ..) ■

لطيف: لا .. أنا لأمسح ..

الحاكم: كيف ؟

لطيف: أنا أفقد إلى من يشهد معي ..

ومع ذلك فقد أعطيت من موت

شقيقتي .. دليلاً ..

الحاكم: دليل على أي شيء .. على

براءتك؟!

لطيف: بل على .. عليكم .. انتم

القتلة ..

الحاكم: أخرجوه .. أذهبوا به إلى

(غاضباً) السجن .

هـ/السجن (ناطق، لطيف، أسد) .

ناطق: أنا مرتاح عندما قلت ما

أعرف ..

امجد: وأنا صادق في كل ما قلت .

لطيف: وأنا الخاسر الأكبر فيكم .

امجد: هل تعتقدان بأنهم سيحققون

معنا ثانية ؟

ناطق: لا ..

لطيف: ولم .. لا .

لأننا أعطينا .. ما كانوا يعتقدون

أنهم سلبونا منه .

لطيف: ماذا أعطينا ..؟

ناطق: الحقيقة .. التي اعتقدوا أنهم

جردونا منها .

امجد: وماذا يعني هذا ؟ الحقيقة لم

نتقننا مما نحن فيه .

لطيف: .. بل كانت حجة بيد الحاكم

لإدانتنا .

لطيف: القتل ..

الحاكم: وهل يحتم الأمر، قتل كل امرأة

تتهم ..؟

لطيف: سيدى .. تهمة المرأة لها تفسير

واحد .

الحاكم: هو ..؟

لطيف: الشرف .

الحاكم: وأنت بعملية القتل .. جعلت

لطيف: الشكوك تدوم حول الشرف .

لطيف: هذا طعن بشرفي .

الحاكم: لئلا نطعن بشرف العدالة .

لطيف: وهل العدالة مثمة بشرفها ..؟

الحاكم: هذا ما فهمته منك .

لطيف: وما وجه براءتها ؟

الحاكم: وما وجه براءتك؟ (يتنبه إلى

جوابه) كيف .. هل تشك في

شرف العدالة .. هل تصنع

تهمتك في ميزان واحد مع

العدالة ..

لطيف: وهل العدالة مثمة!

الحاكم: (غاضباً) فاقد الشيء .. لا

يعطيه .

لطيف: لطيف أنتم تزعمون، أنتم

تتهمونني بفقدان أشياء .. منها

شرفي وشرف شقيقتي .. وأنه

ليس بمقدوري أن أعطيك ما

أفقد إليه ..

الحاكم: يبحر أنك توجه نصالحك

للمحكمة!

البلاد الغائبة قراءة في مجموعة «حسين لإبلا» بجميل حتمل شعبان يوسف

بالاختناق الظلامي انطفأت شمعة إبداعية طالما إسمها «منصور محمد، مخرج مسرحية (اللعبية)، وبالاختناق ولید التجاؤل وعدم الاهتمام سقط خالد عبد المنعم شاعر الغامبة الشاب مروراً، وبالاختناق ولید الصمم الذی قول به العاشق السفی رحل إبراهیم لهمی بعد أربعین عاماً غربیاً كما جاء غربیاً، وبالاختناق ولید الغربة فی الداخل وأخرج سقط أهلی القاص السوری، جمیل حتمل، بعد ثمانية وثلاثین عاماً، وأربع مجموعات قصصية. وما نحن لنشر قراءة فی مجموعته الأخيرة (حين لا بلاد) للشاعر شعبان يوسف بالإضافة إلى قصة (وردة.. ووردة حمراء) وهي آخر ما كتب. ولأنه الاختناق فی كل الحالات هو الذی أطلقاً هذه الشمعات الإبداعية الطالعة فی وطننا العربي لما أوقع يوسف أديس حين قال: (إن الهواء الموجود فی العالم العربي لا یكفی لیتنفس ككاتب واحد)

فرحيل الفنان جميل حتمل وهو في الثامنة والثلاثين من عمره تكون القصة السورية الحديثة قد انقضت واحداً من فرصاتها القلائل المهمين.. الذين يشكلون طليعة الكتاب في سوريا.. ويتصدرهم إبراهيم صمولول وجميل حتمل.. وإذا كان جميل عاش طويلاً خارج البلاد إلا أن هذه البلاد كانت تأتبه في ثوابها المختلفة عبر تذكيراتها.. وكان جميل بالتالي يريدنا قصصاً وكتابة لا تنقطع.. وكانت تطارده وتخاصمه رائحتها.. وتزدحم عليه.. فلا يجد إلا عزلته وانزواءه ووحده التي طغت

طفاناً كبيراً على كتابته بشكل عام.. هذه البلاد الغائبة الحاضرة.. هي الهاجس الكبير الذي سيطر على مجموعته الرابعة.. والتي صدرت قبل رحيله المؤثر بقليل.. بعد أن مضى من فنه ثلاث مجموعات قصصية.. «الطفلة ذات القبعة البيضاء» ١٩٨١ «انفعالات» (٢) ١٩٨٥ «ابق هذه الليلة» (٣) ١٩٩٢.. ثم مجموعته الرابعة «حين لا بلاد» (٤).

في هذه المجموعة الأخيرة «حين لا بلاد» يسيطر هاجس الوحدة والإحساس بالغربة.. والصياح في بلاد

ليست بلاده.. ألمسى درجيات الغربة يطرحها جميل حتمل في قصصه.. بلغة مقدرة.. وتماكب يؤكد أن جميل حتمل يملك ناصية هذا الفن بالقدار.

وإذا كان الهاجس الأول هو الإحساس الأكثر طفاناً على مدى قصص المجموعة كلها.. هو الإحساس بالوحدة.. إلا أن هذا الإحساس يتجلى بأشكال مختلفة.. ومحاولة الخروج على هذا الإحساس أيضاً تريد متعددة ومختلفة لدى قصة «السمتان الزرقان» وهي للقصص الأولى في المجموعة، الحصار متعمداً منزوي.. يستطيع أن يرى منه شيئاً من

الشارع.. والباب الذى قد يحمل أحداً إليه..

(هذا المقعد الذى اختاره هنا والذى يستطيع أن يرى منه الشارع.. والباب الذى قد يحمل إليه أحداً.. يجبر من هذا الجبروت الذى يمارس الإحساس بالانفراد.. والآنزواء فى مدينة بعيدة.. كل ذكائها بزجاج نظيف.. ينقل إليه هوه الداخل المفصول عن صراخ الشارع.. وربما اختار بطل القصة هذه مقعد فى هذه الزاوية.. هو محاولة لكسر حالة العزلة والوحدة والآنزواء..

والمالة التى تسوّر على القصة فيما بعد هي أن هذا الشخص الذى يبحث عن أى أحد قد يحمله الشارع إلى هذا المكان النظيف ذى الزجاج الأبيض السميك.. يتجدد إحساسه بجبهه أحد الأسنقاء.. أو الأصحاب.. فيتوصل إلى امرأة «يفسخت أنزوة» تجلس بالقرب منه.. يفضيها ويأمل أن تكون هي صديقته نفسها التى هجرته منذ فترة «سنة أو أكثر لم يرها.. منذ أن خرجت فى ذلك الصباح ولم تعد.. واتصلت به لتقول له ذلك.. لتقول له إنها لن تعود.

إنه يأمل فقط.. بل هو يؤكد إنما هي «مركزاتها المعتادة» وبشرها القصير الذى ازداد طولاً.. ماذا لو تستدير الآن ليرى وجهها؟

هذا التوق لكسر هذه الوحدة.. من خلال استعادة ذكريات تفص حبيبة الفتحت فى زحام المدينة الباريسية الباردة والقياسية.. ربما يتكرر فى القصصين التاليفيين - ولكن بشكل أكثر هدوءاً (اليس لدى الآن فى زاوية السفهى.. سوى أن أراقب الناس فى الشوارع.. أبتمس وأنا أرى شاباً صغيراً يدابب صديقته عند حافة النهر.. وأفكر.. لو كانت معي سأداعبها.. بالمعوية نفسها.. وأتذكر أنني لم أعد قادراً على الصنمك والمداعبة..)

يستدعى جمول كل ذكرياته.. لكى يكسر حالة العزلة التى يعيشها بطله.. والتى تطارده الوحدة والآنزواء أينما كان.. وربما يستدعى أشياء أخرى أكثر قرباً وأكثر تجسداً.. لكى يشعر أن أشياء تشاركه هذه الحياة.. (فى الخارج خلف الدافئة المتسخة الزجاج، المفتوحة الستائر.. ثمة ضجيج.. عمال طرق وربما مورت شاحنة.. غبار.. ناس يتحركون.. عشب.. أشجار عند طرف الشارع تستقبل الربيع.. مقاهى.. أطفال.. إعلان سيولانى..)

ويتجسد طرح هذا الإحساس بأقصى درجاته وفى صياغة قصصية ذات أسلوب حاد.. وبناء محكم ونكى.. يستوعب أجل قدرة جمول فى الكتابة.. فى القصصين اللتين تحملان عنوان (قصة فى البلاد.. قصة خارجها..). وإذا كانت «قصة فى البلاد» تجسد حالة الخوف الذى يعترى الإنسان فى هذه البلاد بلادنا.. عندما يتحرب من منزله هذا الخوف الذى يبدد فرح الإنسان بعمرته.. إن أقل شيء فى هذه البلاد يخيف.. ويذهب بأفراحه الموقته إلى أدراج الرياح.. (لم أجزو على الاقتراب - عبرت إلى الطرف المقابل وراقبته من بعيد وكان لا يزال قرب الباب.. يتحرك ببطء دون أن يتعد..)

ربما تأتى نهاية القصة مضحكة ومفجعة فى آن واحد.. عندما يكشف أن الذى أمام المنزل ليس إلا كلباً.. (ركض نحوه يتشعّم.. وهو يحرك ذيله..). أما فى قصة (خارجها) فهى بلاشك تعبير للتكليف الأمثل للحالة التى اجتاحت قصص هذه المجموعة.. قصة رجل غريب يعيش فى بلاد بعيدة يهتخ خلف قطار الصنواهى فى كل صباح.. يسقط بصموبة من هذا القطار ليثبت خلف باصرٍ يحمله إلى مكان العمل.. وعندما يصل بصموبة من وسط الزحام البشرى

المتركم.. يقابله طفل أسود فويتحسم له ربما.. لصحارة الامتراج أو التدخل فى هذه المدينة الرخامية المتجهمة.

وحيداً يعود فى آخر يومه.. والجسد معدود وحيد فى غرفة بورق جدران باهتة.. تنكس إلى وقت صيف، غرفة بلا مرابا.. غرفة لم يربها دمنعة يفترض إنها لنسكت حين أسد رأسه على حافة التعب.. (البلاد البعيدة ظلت بعيدة.. والأصدقاء كانوا يمتضون هنالك بأيامهم دونه.. وفقط ثمة جثة لم تلتظر أحداً..)

وفى قصة صباح المدينة المهداة إلى إبراهيم صمبول يفترض القاص هنا أن اسم البطل لا يهم.. وليكن جورج مثلاً.. والبلاد التى ينتمى إليها هذا ال «جورج» لا تهم أيضاً بل المهم أنه شخص من الأغراب يعيش فى مدينة نائية.. وفى السابعة صباحاً يتجه إلى بائعة الغنير.. وبعد ذلك يتجه مستعجلاً نحو محطة المترو.. وعندما يصل إلى عمله يتجه إلى مسئول العمل.. فيوجه له تعليماته الصارمة.. وفى الخامسة يهبط درجات سلم المترو عائداً إلى منزله..

وعندما يأتى صباح آخر لا يذهب جورج إلى بائعة الغنير ولا يستقل المترو ذاهباً إلى العمل.. ولا يتجه ناحية مسوولة فى العمل.. ولا يتلقى تعليمات صارمة.. ولذلك لا يهتسز الكون برحيل هذا ال «جورج» الدائى المفترى الوحيد المعتزل فى هذه المدينة الصاخبة.

ولا يتوقف جمول عن سرد حالات وحدة وعزلة بطله.. ومحاولة الخروج منها.. وفى قصة الرجل الذى يجلس على مقعد الحديقة «يفكر هذا الرجل أن يصبح كلباً.. إن هذا الرجل الذى يفقد إلى أننى الحالات الإنسانية يرى أنه ككلب سوف يكسر هذه العزلة المقيتة.. وهو أول الأمر لم يتفكر بهذا الوضوح.. لولا أن فناة جميلة كانت تجلس بالقرب منه.. أخذت

تغلق بدلال على كلبها الصغير.. فتضعته
إلى التفكير بنفسه لو يصبح كلباً.. وعندما
استقرت الفكرة.. والكلاب كثيرة هنا وهي
جميعها تجر أصحابها خلفها.. سيصبح
كلباً.. أى حظ سيصيبه لو تحقق ذلك..
سيصبح كلباً هنا وليس فى بلاده التى لا
تحترم الكلاب.. هذا اللزوع الذى ينزع
إليه الرجل ليس نزوعاً ميكانيكياً.. بل
هو توفى حقيقى إلى الخروج من هذه

الحالة المفروضة عليه.. حالة العزلة
والانزواء هذه.. والاتسحاق فى بلاد
بعيدة حتى لو تخيل نفسه كلباً.. ويتجلى
هذا الإحساس فى كل القصص ومحاولة
الخروج هى هذه الحالة بأشكال مختلفة
.. أردنا أن نشير سريعاً.. إلى صلمح
مهم لكاتب مهم قد رحل وربما نعود له
مرة أخرى.. هذا الصلمح الذى يجسد
لدى كل كتاب المهجر العربى.. فى

المدافى الكثيرة بأشكال أدبية مختلفة..
ربما يكون جميل أشد تكليفاً وأكثر
صحفاً.. وأرق تجسيدا.. ربما يكون موته
ذاته بهذه الصورة الدرامية.. تعمل لنا
هذه العزلة فى صندوقه الفخفى.. الذى
عاد أخيراً إلى البلاد.. بعد أن عانى كثيراً
لكى ينتقل إلى هذه البلاد.. هذه البلاد
التي لم تقبله حقاً.. وأبقت إلا أن تستقبله
موتاً. ■

هامش

• جميل حتمل: فاص سرى له أربع مجرمات
قصصية:

١ - الطلعة ذات القيمة البيضاء ١٩٨١

٢ - لنمالات ١٩٨٥

٣ - ابن هذه الليلة ١٩٩٢

٤ - حين لا بلاد.

وردة ..

وردة

راء ..
' إلى رالة '

جميل حتمل
سوريا

سأنتظر مشترى وردة .. وأعرف أنك ستريها مباشرة هذه المرة (من قبل كنت تضعها على طاولة الطعام فرجة) وهذه المرة ستريها ..

وردة حمراء، قرنفة من التي أحب، أوزهرة بخمسة عشر فرنكا، هي كل ما أمك. ذلك إن لم يلتقطني مفتش التذاكر في «المدرو»، ويصر على تكرير صباحي بمخالفة لأيد منها. ذلك قبل أن ترمي الوردة ..

رجل يبدو أنه كان محترماً، ويخالفه المفتش. ليس مهماً. المهم أن شكله سيبدو مضحكاً مع الوردة (الوردة الحمراء) والمخالفة التي لو أنها أسفر على ما أظن .. سأعثرى وردة .. وحظي الطيب أن ياتع الورد - الذي كان يعرفني، الذي كان ... قريب من البيت. لكن ماذا لو لم تنامي هناك؟ ..

سأحملها إلى قرب العمل، سأقول للسائق «السيولانكي» الذي يقف عند الباب، هذه لأنتس، وربما لن يحملها لك،

- صباح الخير ..

«صباح الخير، أيتها السيدة .. أنا أشتاقتك جداً، ولا أريد شيئاً. لم أتم. وأريد أن أراك فقط. قولي لي: صباح الخير لأذهب .. وربما لأذهب، وربما للفضيحة، ستقولين .. لكن أية فضيحة؟ سأتجرأ وأطلب منها موعداً وإلا .. ماذا؟ بماذا سأهددها؟ ستفتح باب عملها الخشبي الأخضر الكبير، وتتركني خارجاً. وأنا لن أجرو أن أفرع، فماذا سأقول؟ هل أعيد بأن أقول لها: صباح الخير، دون أن أسمع ردها؟ سأبدو مجنوناً، بل أنا كذلك .. فقط صباح الخير أيتها السيدة، أيتها الكانث سيدة أيامي ووقتي، فقط: صباح الخير، ثم أرجوك ..، نامي اليوم في منزلك، كي لا أخرج أمام الموظفين، وعددها أستطيع أن أرافك في المدرو، رغم ترقى لكمية الشحاتم، وربما استعمل الأطفال .. تلك التي مازالت خوشتها تحدث عيني ..»

ف يمكنك أن تلم ذلك، الصبر ثم يطع بعد، مع أن الساعة تجاوزت السادسة، وأنت لم تلم بعد. وحببة اللثوم لم تغل شيئاً، وطبيبك «المحترم»، يقول إنها كافية. وهي لم تكف لتغفل ولو نصف ساعة. إذن يمكنك أن تلم ذلك، قلبك يدق، يدق كثيراً. يحى أنك مشتاق جداً لها. وهي ستخرج صباحاً من منزلها. هذا إن نامت به أصلاً. ثم إنك تعرف موعد خروجها الصباحي. لن تنتظرها أمام المنزل فالوقت شديد البرودة، بل داخل محطة «المدرو». ولن تنتظر كثيراً. ربما أقل من ربع ساعة. لكن ماذا لو لم تدم في منزلها؟ ستذهب إلى قرب عملها. ستصل قبلها، ستقرب منها، وستكون مرتدية معطفها الأسود. ستقول لها بصوت خافت، على أنه هادي:

- صباح الخير ..

لا بد أنها ستحيج بوجهها ولن ترد عليك. ستكرر:

وسيرميها مباشرة، لتصرف غير مبالٍ منه، أو لتعليقها منك .

سأقول له:

- هذه للمدير.. وقل له أن يعطيها ثلاثاً.

ربما لأخيفه، ولكن ستظنها من المدير. ولذا سأضع اسمي عليها، كما أفكر. لكن وردة واحدة لا تستحق وضع اسم. وأنا لا أملك إلا ثمن واحدة. والساعة الآن تجاوزت السادسة، لم يطلع الضوء بعد. والفكرة تلح: المنزل أولاً، ثم العمل، وسأكتشف إن كانت نامت في البيت من لون معطفا. إن لم يكن أسود فستكون قد ذهبت إلى البيت وبذلته..

- صباح الخير.. لا أريد شيئاً.. فقط هذه الوردة.. أرجوك لا ترميها. قلبي أقسم أنه يتقطع. هل تعرفين ماذا يعنى أن يقول رجل لامرأة كذلك، يقولها لأول مرة، وقلبه يتقطع حقاً. يصبح نصيفين.

صباح الخير.. فقط: هذه الوردة..

أسام منزلك، داخل المترو، أو قريب صمك، سأنتظر حتى تأتئين. الساعة الآن السادسة والنصف. وبقي ما يقارب التساعيتين. وأريد أن ألبس. ثم أذهب لشراء وردة. وانتظر في المترو، وثمن تأتى. وأذهب إلى عملها. وربما أصل متأخراً فأجد السائق السيرلانكى، الذى أنا واثق أنه لن يوصلها. وإن فعل حتى غلن تهتم. مع ذلك.. مع ذلك سأطفيء الضوء، الساعة تقارب السابعة، سأطفيء الضوء، إنما ليس لأخرج، أو لأرتدى ملابس للخروج. كم معنى لى بملابس النوم هذه؟.. بل لأنام، لأنسى لن أذهب، لن أذهب أبداً، فليس هنالك من سيدة، وليس معنى وردة حتى... قلبي يكاد يتقطع، يتقطع فعلاً، وأنا أعتقد أن جرس الهاتف يرن، لكن ذلك لا يحدث، لأن ليس لدى هاتف. ولن أذهب. ولا أملك إلا ثمن وردة واحدة، ولا سيدة تنتظرها.. ولا..

هل سأبكي؟ سأبكي جداً لو أنطفأت الضوء. كم مرة حالت نهايات قصصى السخيفة بهذه الطريقة: أن أطفى الضوء؟ لماذا لا أكتب قصصاً تحدث في النهار؟ لماذا لا أعد سيدات يأتين، يأتين حقاً. ولماذا لا أملك ثمن زهور كثيرة أشتريها لهن. وحينها سيمسرن كثيرًا ومن يأخذنها بأصابع راحشة ويلمعه عين، ثم يقن لى: - تحال لخصمها في مزرهية..

والمزرهية عندهن، قرب السرير. والسرير سيكون فارغاً، قبل أن نضع الورد. وبعد أن نصفه لن تبقى المزرهية فارغة، وربما السرير كذلك. ستختار العلايس.. وربما تصيب الورد حينها الذى سينتشر بدوره.. لكن الآن كل ما سأفعله أنى سأطفيء الضوء.. وسستم العتمة. ما هذه المدينة التى صباحاتها من سواد، كما للزنازين.. لكن لماذا أنذكر للزنازين الآن، خاصة وأنى أريد للحديث عن انتظار امرأة، زهور. أو الحقيقة: وردة. وردة لن أجرد على شرائها.

الفراش دافئ مع أن داخلي بارد جداً، بارد حد الموت. مع ذلك لن أشتريها. ولا أعرف إن كنت سأطفيء الضوء أم لا، وإن يطفيء وحده أوتومايكيا، فهاريس أحط من ذلك. وربما أنا نفسى أحط من ذلك لأنى لن أذهب.. حكماً لن أجد لها منزلاً، وسأضيق غيظاً، وسأترك الوردة حينها عند الباب المغلق الذى لن يفتح، لأنى لن أتجرأ على إعطائها للسائق السيريلانكى، فربما تكون أيضاً غير موجودة هنالك..

لكن من هى؟ أأسألكم كدوم من التخريب (هل هو تخريب بريشتى أم ماذا؟) هل هى موجودة حقاً؟ وهل يحدث أنى سأشجع وأذهب هذا الصباح لأعطيتها وردة؟ ولم لا يكون ذلك بعد العمل؟

قلق جداً أنا أيها السادة، لكنى متأكد من أنى لن أذهب إليها، وأنى لن أبكى أيضاً.. ولن.. أرجوك أيها الهاتف رن بسرعة، وإيكملى أى أحد، مع أن لا هاتف لدى، لا هاتف، وربما لا باد.

ربما سيخلص حبر القلم أيضاً، وعندما ماذا سأفعل؟ والمرأة التى يمكن أن أقدم لها وردة، وردة حمراء فضضك، وتشبكها في صدرها. كجنتى تماماً.. ليست موجودة هنا، ولن أستطيع الذهاب إليها، وحبر القلم يوشك على الانتهاء. والمسدود فلح أبوابها. وأنا قلقي: ترى هل سأذهب؟ خمسة عشر قرناً ليست رقماً كبيراً.. هل سأذهب؟ للمرأة هناك: نحت في السطحة. أو عند البوابة الخشبية الضخمة للكبيرة، والوردة يجب أن تكون في يدي التى يجب ألا ترتجف. والضوء لم يطلع مع ذلك.. مع ذلك.. مع ذلك..

ماذا تمتصون؟ هل سأذهب؟ لا أصرف.. وربما لن أخبركم أيضاً إذا عرفت.. ليس هذا جزءاً من الحادثة؟ أنا لا أحب الصدأ هكذا، مع ذلك لن أخبركم.. امرأة وردة ومترى، وباريس، وأبواب مغلقة، وضوء لا يجرى. وقلم جف. وقلبي جف.. أرجوكم تدخلوا لحل المعضلة، وماذا لو يجرى ذلك الكاتب الآن. ماذا كان اسمه؟ لويجى بيراندبيلز؟، الذى تبحث ست شخصيات عنه. وأنا لا يبحث على أحد.. أنا الذى أبحث.. لكن قبل أن أطفى الضوء سأعطل بها. لا هاتف عندي وسأعطل بها من الشارع.. وإن خرجت فلم لا أشتري وردة، ألتقط فى المترو؟ نقراً أنى لن أفعل. لن أفعل أبداً، فقلبي يؤملى إلى الدرجة التى لن أستطيع بها خلق ملابس النوم لأرتداه غريها. أنا يا سادة متعب. وقلبي يقلص، ذبل وجعاً. هل يثير هذا الزداء عنكم؟ ربما وربما لا..

المهم الآن أن حبر القلم جف.. جف تماماً، وهى..... ■

باريس ١٨ / ١١ / ١٩٩٣



الانتشارات والتنبیحات

١٩٤٤ أبريل - اليابان : مدخل إلى قراءة كينزا أوه، عبد المنعم طيمه. (مصر : سليم
و«وحدة القيمة»، فاطمة إسماعيل. المثقف ودولة الشعراوي، صالح راشد. القصة
القصيدة والهم الإنساني في قصص بها. السيد . يوسف ادوارد وهيب. الرائحة السوداء،
شوقي فهميم. الجزائر : المتأسلمون ومستقبل الديمقراطية في الجزائر، مخلوف عامر.
الشراب : الإبداع ليس نفوا، مجدى فرج. ليبيا : التبر .. أو تاريخ الظلام، محمود
قرى. الأردن : هاملت وتراجيديا الفعل والنكوص، م. م. الف. المال : قراءة في
السينما السنغالية، ترجمة، احمد عثمان. ألمانيا : ويلز وريشتين وموريتي في مهرجان
ميونيخ الدولي، فوزى سليمان. إيطاليا : إعادة كتابة تاريخ هذا القرن، المحمود إبراهيم.

الإشارات والتبهيّات

نويل اليابان

مـدخل إلى قـراءة «كينزا أوه»

ق وجدت الحضارة الصناعية الحديثة مركزها الأول في أوروبا الغربية، ثم اتسعت دائرة المركز لتشمل وسط أوروبا ثم لتطوّل شمالها وجنوبها وشرقيها. بهذا صارت أوروبا قاعدة التاريخ الحديث ومركز العالم في القرون الخمسة الأخيرة، ومنذ القرن السادس عشر الميلادي. ولقد أنتجت أوروبا - في هذه القرون الخمسة - العلم الحديث بحقله الطبيعية والاجتماعية والإنسانية. ويعطينا ها هنا علوم المجتمع والإنسان: للتاريخ، وفلسفته، الحضارة وحلقاتها، القوميات والأعراق وأصولها، الأبنية الثقافية وتكويناتها، التطور الاجتماعي وقوانينه، الأبنية المنطقية والفلسفية، العقائد والمذاهب من حيث أصولها الفهيمية والصرفية، الفنون من حيث أجناسها ومبادئها ومهمتها وظهيرة أدواتها.

ويدهي أن يستخلص العلماء والمفكرين الأوروبيين من كل تلك الحقول نظريات ومبادئ ومقاييس ومعايير قيمة، ويدهي كذلك أن يصطنعوا كل ذلك في

اللغة الأوروبية وما تلاه - وما صب هذا البروز من نضج (الفردية) وقهور (الشخصية العادية)، كما جعلت هذه الجهود من نشوء الصحافة الفهيمية والأسبوعية عاملاً مساعداً قوياً في نشر الأفعال الروائية وترويجها على مساحات واسعة من القراء. وانتهى فريق من أصحاب هذه الجهود إلى خلاصات دفعت الدرس الأدبي خطوات ملموحة في اتجاه التحديد والضبط، وكان من بين هذه الخلاصات ثلاث يعتد بها.

الأولى اقتران العمل الروائي الأول - في خلاصات هذا الفريق - بـ «بهر بروذ الفردية» وبداية فتوحها وتفتح الفرد الإنساني - العادي، ابن الطبقة الوسطى - على أساق تكسر حدة الولاء للتقديم المؤثر، الكليسيه والأرسطية، وتزدهر فيها الحرية والمذاقية والعقلانية (والذهنية)، وكان هذا العمل الباكر الأول هو:

روبنسون كروزو - Robinson Cru-
soe، لـ «دانيال ديفو» ١٦٩٠ - ١٧٣١ م.
Defoe, Daniel

والثانية: ما حدده بعض الدارسين في ناحية موازنة البطل الروائي - في أعمال القرنين الماضي والحالي - (مركزاً) لتطور التشكيلات والأبنية التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات أوروبا الرأسمالية.

والثالثة: ما حدده بعض الدارسين في جهة تشكيل العمل الروائي، ببيان توارين أساسيين في هذا الصدد، الأول يلق على رأسه «دوستوفسكي» ١٨٢١ - ١٨٨١ م. Dos-
toevski, Fëdor Mikhailovich،
والثاني يلق على رأسه «بروست» ١٨٧١ -
١٩٢٢ م. Proust, Marcel.

وذهب هؤلاء الدارسون إلى أن هذين التياراتين الجماليين في تشكيل العمل الروائي إنما يعكسان نظرتين جوهريتين

تفسرهم للتجربة البشرية كلها، تاريخ المجموعات البشرية المختلفة وتطورها الاجتماعي وأبنيتها الثقافية والعقائدية والإبداعية. صارت المركزية الأوروبية (حقيقية) القرون الخمسة الأخيرة، في رؤية العالم وتطور أبنائه العرقية والمقيدية والاجتماعية والثقافية والإبداعية، يَدُون تاريخ العالم بأنظار وأمن صاغتها هذه المركزية الأوروبية ويفسر تطور الجماعات البشرية بقوانين وضعتها، وتكرّز الأبنية الثقافية والمذهبية والمقيدية والإبداعية في كل العالم ولدى كل الجماعات البشرية حسب مقاييس متهجية ومعايير قيمة انتهت إليها هذه المركزية، بيد أن الأمر قد اختلف - في العقول الأخيرة - إختلافاً عميقاً أصيلاً: برزت مراكز متقدمة نشطت في عالم اليوم فتحت المركزية الأوروبية مركزاً واحداً من مراكز متعددة، وتبدت لهذه المراكز رؤاها، ونشأ موقف ثقافي استراتيجي جديد: درس البنية التاريخية الاجتماعية الثقافية لكل جماعة بشرية لتكون الأنظار والمقاييس والمعايير مستخلصة من كل التجارب البشرية وليست محكمة بتجربة جماعة بشرية واحدة - أوروبا منذ بدء عصر النهضة إلى هذا القرن العالي العالي - في عصر بعينه.

أنتجت المركزية الأوروبية فيما أنتجت - وخاصة في القرنين الماضي والحالي - نظريات وأسساً لتفسير الظاهرة الأدبية، العوامل الفاعلة في التاريخ الأدبي، العوامل الفاعلة في نشوء الأنواع الأدبية وتطورها، مابعد عمليتي الإبداع والتلقي، خصوصية (الأدبية) وبخصائصها. وانصرف جانب من هذه الجهود إلى درس (الرواية)، من جهة تفسير نشوئها ورسد حقائق تشكيلاتها الجمالية في القرنين الأخيرين: ردت هذه الجهود نشوء الرواية إلى بروز الطبقة الوسطى - في زمن

الإشارات والتبهمات

العلمية العمل الروائي الكامل الأول في تاريخ الآداب الصامتة كلها. أول هذه الأعمال الكوجيكي (سجل المسائل القديمة أو مدونات الشطين الغابرة: Records of Ancient Matters وهو أقدم نص دُون اليابانية في أوائل القرن الثامن الميلادي (حوالي سنة ٧١٢ م). يولفظ النص ذكريات غامضة عن نصوص شفاهية بائدة، ويحوي عناصر أسطورية كانت متواترة حتى ذلك الوقت، ويتصل من ناحية ثانية بأنواع ومصادر أدبية تمتّ وتطورت في الأدب الياباني بعد ذلك. ينسب النص على الأسطورة والصحت التاريخي جميعاً ومدار العقيدة والحكم وسياسة أمور الجماعة وفجر لشوم جماعات الفرسان وتشكيله ينهض على عناصر ملحمة بطرية وعناصر تمثيلية غنائية وأغنيات شعبية وحكايات غرافية. والعمل القصصي الثاني هو تاكيتوري مولوجاتاري Taketori Monogatari حكاية قاطع البامبو The Tale of bamboo cutter أو The Tale of Taketori . etori

يتناول العمل حياة طفلة من عالم غريب غير بشري وجدها زوجان هجولان في (علقة) بامبو. تبنى الزوجان الطفلة فجلبت لهما السعد والثروة وزهد العيش. وعاشت الفتاة الحياة الدنيوية هذه بصورة من العيش والسلوك غير عادية لا يعرفها البشر الماديون. صار أمر الفتاة إن تكون الأميرة الجميلة ماجويا Kaguya وتقدم إليها رجال - بلغ عددهم خمسة - طالبين الزواج منها غير أنها رفضت الزواج من أي منهم، لأنه كانوا يفسلون في تعليق شرط وضعت لمن تقبل زوجها وهو أن يجلب إليها أشياء يستعمل جنبها مثل أن يجلب إليها ذلك الإناث الذي كان بهذا يستخدمه في بعض شأنه خاصة الاستجداء. بعد ذلك يظهر أن الأميرة

بنو مجتمعهم الثقافية وورثاتهم الروحية والفكرية والجمالية. أقاموا فكرة جديدة مؤسسة على عقائدهم الموروثة الشنتوية Shinto - الدين المحلي الخاص في اليابان - والبوذية Buddhism، وعكالت شعبية جمّة. جمعت الفكرة الجديدة عناصر كثيرة متواترة ساعية إلى تفسير خلق العالم وأسرار الميلاد والخصاء والصوت، وقوى الدفع في عالم الشهادة والغيب، وقوى الطبيعة من بانية ومادمة وعناصر الكون من حركة الأفلاك والشموس والأجرام والأقمار وقواها وما وراء الغالق من قوى خالصة محبوبة وخبيثة. وجمعت هذه الفكرة الجديدة عناصر جمّة متواترة في النظر إلى الإنسان والمجتمع وأسست عليها نظاماً أخلاقياً حازماً: الولاء للقبائل من أباء وأسلان وأبطال وعبادة آرواهم، التقدم بتحصيل المعرفة، العلم وقوة الإرادة أداتان للعمل، العلم والتواضع أداتان للمعادلة. فإذا تحقق كل ذلك صارت للردوس داراً للجماعة، فلا خلاص للفرد وحيداً. وأضاحت هذه الفكرة موروثة ثقافية معجبة، من أنماط فكرية وفلسفية وأخلاقية، إلى سياغات فريدة خرافية وأسطورية، إلى إبداعات باقية غنائية ودرامية وملحمية، ولقد أثار تراث اليابان في الفصحة والرواية أسئلة كثيرة في الدوائر العلمية، غربية، وشرقية، لأن تاريخ هذا التراث القصصي يحمل حقائق جديدة غير مألوفة في التاريخ المعروف للقصّة والرواية، ولأن عناصر الحكى والقص والتشكيل الجمالي في هذا التراث تشير إلى أمور مفارقة لهذه العناصر في الرواية الغربية وما لف لها. وينفك عند ثلاثة أعمال قصصية وروائية من الموروثة اليابانية الباكّة، ترجع إلى ما بين القرنين الثامن والحادى عشر الميلاديين، من بينها عمل تعدد الدوائر

في ثقافة تلك المجتمعات الأوروبية الصناعية - في القرنين الماضيين - إلى عوامل النفس الإنسانية وما يتصل بهذه العوامل من حقائق الزمان والمكان.

لقد صارت هذه الخلاصات تتلخّص معتمدة ومعايير تناس بها وتعرض عليها أدب الشعوب الأخرى غير الأوروبية، حتى لقد تبدت في بعض مراحل التاريخ الحديث حقائق مطلقة نهائية. وقد كان هذا بدوياً وطبيعياً في القطعة الكبرى من التاريخ الحديث، إذ كانت قيادة العالم معكودة لأوروبا، كما كانت هيمنة المركزية الأوروبية تشرع لهذه القيادة. لكن المؤلف الثقافي اليوم - في العقود الأخيرة - يختلف، تهدى العالم دوائر حضارية عظمى ومراكز ثقافية كبرى، وأغدق الدرس العلمي - للظاهرة الأدبية - ولكل ظاهرة ثقافية - بتجه نحر استخلاص المقاييس والمعايير والتتاليات العامة من الإحاطة العلمية (الموضعية) لكانت الحضارات والأدبيات الثقافية والإبداعية، ليكون المعيار (العالم) معياراً من القاسم الثقافي الإنساني المشترك. وبدأت مساعورة تتسع كل يوم بين الحضارات والثقافات وما هنا تبدت أنماط فكرية وإبداعات جمالية تعذل كثيرًا من المقاييس والمعايير والتتاليات التي انتهت إليها المركزية الأوروبية، بل وتغيرها تليوسياً تاماً. من هذا - وهو مقصودنا هنا - أن تراث القصّة والرواية في الأدب الياباني غير بصورة جوهريّة ما درج وتواتر في مجال (علم) الرواية:

اليابان جزء من دائرة الحضارة الصينية العظمى، التي تنتظم مجتمعات الشرق الأقصى. واليابان موقع خاص في تلك الدائرة وإضافات وإبداعات مرموقة إلى تراث تلك البنية الحضارية الثقافية. أصل اليابانيون ذاتهم (الشمسية) بالاتساق إلى جوامع مميزة تلغرد بها

الإشارات والتبهمات

كاجويا هي ابنة ملك القمر، وأن عليها أن تغادر دنيا البشر وأن تعود إلى موطنها الأصلي. وحول هذه الحكاية الأساسية ثمة جملة من كتابات حيوانات في صور بشر أطفال يتبناهم بشر عاديون. والعمل في مجمله يحتوى على عناصر قصصية وأسطورية قديمة وعلى استلهامات من النصوص البوذية. وأما العمل الروائي الثالث، فهو جنجي مؤنوجاتارى.

حكاية جنجي The Tale of genji، الذى تمت كتابته أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (حوالى عام ١٠١٠ ميلادية)، ويعدّ الداريسون أول رواية تامة في كل الآداب العالمية، كما يعدّ درة عقد الكلاسيكات اليابانية، كتبت العمل - أو كتبت أصله ومقطعه على الأقل - السيدة موراساكي شيكيبو (حوالى ٩٧٨ - ١٠١٤) Murasaki shikibu التى تنتمى إلى قبيلة فوجيوارا Fujiwara ذات البأس والقرّة والنفوذ. بعد وفاة زوج الكاتبة عملت بالهياكل بها مذكرات ويوميات تروى فيها الفاس والعام مما جرىته وهائلكه وعاصركه. محور العمل حياة الأمير ميكاو جنجي الذى يتحلى بالجمال والجلال والقبالة، وهى حياة متخمة بالحب والنساء ومبار الحوادث وجليل الأعمال، ثم هى حياة تنتهى بسنوات عذاب حزينة قلقة. ولقت بعض الدارسين الانكسار إلى مسألة مهمة فى بنية هذا العمل الكبير - أكثر من خمسين مجلد - ومدار هذه المسألة الشك فى أن أكثر من كاتب قد اشترك فى كتابتها. يذهب هؤلاء الدارسون إلى أن القراءة الفاحصة للعمل يمكن أن تنتهى إلى تمييز جزئين أساسيين تنقسم إليهما ببنيتهم: جزء ينتمى بذكر موت الأمير جنجي فى مطلع الفصل الثانى والأربعين وجزء يبدأ بالفصل الخامس والأربعين

مداره حيوات جيل تال، ويطلع فى هذا الجيل ابن جنجي ويتركز الأحداث حول التداخل بين العواطف والأحاسيس الغريبة الذاتية من ناحية والسعى إلى معرفة حقائق الأشياء والأمور من ناحية ثانية، وبين الجزئين الأساسيين ثلاثة فصول مضطربة تسمى - كما يذهب هؤلاء الدارسون - إلى أن العمل تم بإبداع أكثر من كاتب. ومهما يكن من أمر، فإن هذه العمل قد عكس صورة مركبة رائعة لاجتماع هؤلاء الياباني وبالأخص فى بلاط عصر هيان: (٧٩٤ - ١٨٨٥ ميلادية) Heian age.

ولمحمل العلاقات الأساسية فى المجتمع الياباني فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين. وبهم هاندا أن هذا العمل - بعد ترجمته إلى لغات أجنبية - قد صار بداية مستمدة لتاريخ الرواية فى كل الآداب العالمية.

فى الثلث الأخير من القرن الماضى بدأ الامبراطور ميجي إصلاحاته المشهورة، فبدأت بذلك مرحلة جديدة فى التاريخ الياباني هى: مرحلة ميجي (١٨٦٨ - ١٩١٢) Meiji period وهى الحلقة الأولى من التاريخ الياباني الحديث والمعاصر، تاريخ اليابان الصناعى الرأسمالى الليبرالى، وطبعى أن ينشأ فى هذا العصر الياباني الحديث ذلك الضرب المألوف من الصراع بين قديم وجديد، محافظة وتجدد، أصالة ومعاصرة... إلخ. بيد أن الصيغة فى اليابان لم تكن إما قديماً وإما جديداً، ولم تكن حتى المصالحة والتوفيق بينهما، وإنما كانت: كيف يحيا الروح الياباني فى كل تجسيد وجديد. وفى الرواية ظهرت الروائيون عديدون محدثون، لهم مشاركات يمتد به فى تاريخ الرواية العالمية

الحديثة، بيد أن أعمالهم الكبيرة لا تفلح أبداً من استلهام تلك الموروثات التى عرضنا حقائقها التشكيلية والجمالية فى الفترة السابقة. يحدد القارئ الجاد لأعمالهم المشكلات الفلسفية والنفسية والاجتماعية التى يعرّفها العالم الصناعى الليبرالى - وقد صارت اليابان قطعة بارزة منه - بيد أنه سيجد أن هذه الأعمال قد أسست جمالياً على موروثات باقية متواترة من التقاليد الفنية والتشكيلات الجمالية وما تنظمه هذه التقاليد والتشكيلات من دلالات أسطورية وعقيدية وكونية بشرية اختزلتها الذاكرة الواعية اليابانية عبر التاريخ وتناقلتها إلى يوم الناس هذا. فى مجال الرواية حمل عبء التأسيس والتطوير الروائيون شربت أسماؤهم من اليابان لتعرف فى أركان العالم الأريضة: سوري أوجاي (١٨٦٢ - ١٩٢٢) Mroi ōgai ناتسومي سوسوكي (١٨٦٧ - ١٩١٦) Natsume sōsōki تانوزاكي جونيئشيو (١٨٨٩ - ١٩٦٥) Tanizaki Ju- nichirō أوساراجي جيرو (١٨٩٧ - ١٩٧٣) Osaraji Jiro كـاواباتا ياسونارى، الذى حصل على جائزة نوبل فى الآداب سنة ١٩٦٨ وانتحر سنة ١٩٧٢ (ولد سنة ١٨٩٩) Kawabata yasunari - أبى كـوبو (١٩٢٤ - ١٩٩٣) Abe Kobo موشىما، يوكيو (ولد سنة ١٩٢٥ - وانتحر ١٩٧٠) Mishima Yukio. ولقد نقلت جملة مصالحة من أعمال هؤلاء الروائيين إلى اللغة العربية: ترجم كامل يوسف حسين روايتين من قلم كويو أبى، الأولى (موعد سرى) والثانية (المرأة فى الرمال)، كما ترجم المترجم نفسه رواية من قلم شوماسكو أندو هى (البحر والسم). وترجم عبدالرزاق جعفر رواية ياسونارى كواباتا (البحيرة). وترجمت عسانى مطرحى إدريس رواية يوكيو موشىما

الصر

تسليم «وحدة القيمة»

قا تثير أعمال سليم مجموعة إشكاليات جمالية أممها: كيف يعمل الشكل الإبداعي داخل الفنان أو الذات المبدعة؟

وهل العملية الإبداعية تشفع لمقاييس الشكل المنظم، أم أنها ترفض نسقا فوضويا ماعادا؟

قبل أن نتحدث عن تلك القضايا الجمالية في تجربة «سليم»، نطرح سؤالا نتحاشى به تلك الاعتراضات التي تثار في وجه كل محاولة عملية من أجل إخضاع التجربة الفنية لأية دراسة موضوعية.

لماذا تجربة «سليم» تعديدا هي التي ترفض هذا النسق من التناوب؟ بمجرد طرح هذا التساؤل فإننا سرعان ما نتبين أن نقطة انطلاق الفن عند «سليم» هي قضية «الجمال» باعتبارها قضية «كفية» متخلية تماما عن «الجزئيات» التي قد توقع الفنان في سائر الموضوعات الجميلة، عتدد نستطيع أن نقول إن الأعمال الفنية التي يقدمها سليم منذ أوائل الستينيات وحتى الآن هي أعمال

سنة ١٩٥٩م. لضع «كينز أو» في سنوات ما بعد الحرب، فانتعشت في أعماله أنقى تلك السنوات، من ضباب واغتراب والتكسار في مرحلة أولى، ومن تعقيدات التطور الصناعي والاجتماعي سريع التوترة وما يرتبط به من مشكلات حادة نسبية واجتماعية وفكرية. بدت في أعماله ظلال من روايتين عالميين جبهريين من أضراب وفيم فوككر وجان بول سارتر، وماء بعض النقد دستوفسكي اليابان. كما بدت في أعماله ظلال (عصرية) من واقع اليابان والعالم بعد الحرب الثانية. من هذه الظلال والآثار صعود النضالات الاشتراكية والليبرالية والديمقراطية، وظهور دعوات وجماعات وحركات حماية حقوق الإنسان والانتفاض ضد الحرب والتسلح النووي وهجمة القوى الكبرى على البلدان الصغيرة.. الخ لكن الحق أن كل هذه الظلال والآثار (العصرية) في أعمال «كينز أو» إنما كانت تنطو جفرا ضرب في غور بعيد وبنية عميقة من الثقافة الموروثة، وبخاصة الطوايع الإنسانية في تلك الثقافة الموروثة. يجد القارئ الجاد لأعمال «أو» أن ثمة بنية عميقة تفر أساسا مظهرًا في جل هذه الأعمال: معضلة الخلق والموالاد والحياة والصوت، وما يتصل بها من ماهية للنفس الإنسانية وفطرة للإنسان. الإنسان كائن ضعيف يسهل تكميره، بيد أنه يستطيع بالصن المقاوم أن يواجه عوامل الضعف والفقر، وما هنا جوهر رسائله وبنائاته وإنسانيته في آن واحد. وهذا الأساس الفكري هو رسالة الثقافة اليابانية إلى الإنسان. ■

عبد المنعم تليمة

(البحار الذي لفظه البحر). وترجم بسام حجار رواية ياسوناري كواباتا (راقصة إيزو). وترجمت ماري طوق رواية ياسوناري كواباتا (الجميلات النائمات). وترجم أسامة الفزلي رواية يوكيو ميشيما (اعتراقات قناع). وترجم سهيل إدريس رواية ياسوناري كواباتا (حزن وجمال) وترجم محمد عتاني رواية يوكيو ميشيما (عطف للحب). وترجم المحيب السالمى رواية جونشيرو تانيزاكي (مديح الظل) وترجم عبدالواحد محمد رواية ناتسومي سوسكي (كوكورو).

و كينزا أو، نموذج طوب لهذه الكوكبة الموهوبة من الروائيين اليابانيين المحدثين والمعاصرين، فهو يصوغ أحقق مشكلات التحديث والتسريع والحرب والهزيمة والمار والالتكسار فيجد نفسه يواجه كل هذه (العصايرة) بالعمس المقام الذي عرف به اليابانى في كل تاريخه إزاء معضلات الحياة والطبيعة والكون، وهو يسمى سمبًا واهبًا ملموحًا إلى تأسيس (رواية جديدة) فيجد نفسه لا يكاد يفلت في سوق روائى واحد من عناصر متواصلة من ذلك الموروث القصصى والروائى الذى يصفته. ومن أعماله الشهيرة:

رملنا نحن، Warea No jidai, our age, 1959 الشاب الذى جاء متأخرًا، Okurete Kita seinen, A youth who came too late 1962

تجربة شخصية، Kointeki na taiken, A personal Matter 1964

ولد «أو» كينزتا يوروي، في الحادي والثلاثين من يناير سنة ١٩٢٥م، منحدرا من عشيرة من المحاربين القدماء «الساموراي» ودرس الأدب الفرائى بجامعة طوكيو حيث تخرج فيها

الإشارات والتبسيحات

تعمل في جوهرها طباعاً ذهنياً مركباً بين «الفكرة»، و«التجسيد»، في مجموعة اللوحات الفنية وليده النشاط العقلي التأليقي للفنان.

من هنا نستطيع أن نقول إن التجربة الفنية عند «أحمد فؤاد سليم» هي تجربة ذات إبداع «تصوري» أي «خلق» وجود غير مسبوق لعالم «الخيال» الذي يجمده، هذا العالم الذي لا شأن له بالواقع الحسي وله بنسبته المستمدة من معطياته الخاصة. وهو هنا يختلف عن أصحاب التجارب «التصويرية» والتي تقوم على «محاكاة الواقع الحسي» أو إعادة تشكيل «النمط».

والفرق بين «التصور» و«التصوير» في الفن هو المسبق ذاته بين «الخلق» و«المحاكاة» ولذكر هنا مقولة الفنان الفرنسي بول سيزان «الفن معادل للطبيعة» ومقولة الفنان الفرنسي «جورج براك» «الفنان يفكر في صيغة الأشكال والألوان» وبهذا فهو يهدف إلى خلق حقيقة تصويرية لا تصويرية.

نعود مرة أخرى إلى القضايا الجمالية التي تشهدها التجربة الفنية عند «سليم». نبدأ هنا بتحديد مفهوم «العقل المنظم» ودوره في العملية الإبداعية عند سليم. ولقد صدق به «الذاكرة» الإدراكية والبصرية مضافاً إليهما الخبرات الذاتية للفنان أي «بائنة» الفنان الثقافية التي تنسج النسيج الدماغي المنظم. وترجع «التنظيم» هنا لقدرة هذا العقل على تسديد الخانات الزمانية والمكانية وضبط إيقاع الوبث الذاتي في تحضير الصور الفنية

أما «العقل الفوضوي» عند «سليم» فهو الشكل القادر على «الحس» و«الشمع» و«الاحتراق».. ويطلب على هذا العقل الطابع التدفقي غير المتضبط مع القدرة على استحضار الملفات التخيلية وعمل

هذا العقل على تحويل الصور الفنية في العقل المنظم إلى تصورات، ثم يأتي دور «العقل الإبداعي» وهو الممارسة «كتحتاج» للتفاعل بين كلا العقلين «المنظم» و«الفوضوي» أي «اللوحات الفنية التي» تنتج ويمثل كل لوحة على حدة عقلاً خاصاً بها له قوانينه التي تحكم وجودها الفكري الجديد.

ولكن.. كيف السبيل إلى فهم التجربة الفنية عند «سليم»؟

حين يسعى «الناقد» إلى تحليل تجربة ما عند الفنان غانها ما يعمد إلى إخضاع هذه التجربة لأحد مناهج الفحص إما «العلمي» أو «الفلسفي» ولخيار الثانية حاجة طبيعية تلحها علينا لزعة دقيقة في أن نلغز إلى جوهر العملية الإبداعية عند سليم لنبحث عن «الابتكار» أو «التفرد» أو «الخلق» الذي يشده الفنان فيما وراء الإبداعات التي يقدمها.

تبدأ العملية الإبداعية عند «سليم» لحظة الممارسة ذاتها، أي دون تجهيز مسبق، وحتى نعرف على طبيعة هذا المنهج في «الممارسة» علينا أن ندرك أن هناك منهجين آخرين بشأن الممارسة: نستعرضهما دون وضعهما في إطار تليمي ولكن فقط «رصد» أحدهما هو «منهج» «الممارسة» بالتجهيزات المسبقة «الاستكش» في الرسم أو «التصوير» أو «الاستكش» في النحت أو «بالاحساس» التجميعي السابق لعملية الطباعية الجرافيكية في الفن وأنها يضع الفنان «التصور» الكامل للعمل قبل البدء فيه. والمنهج الثاني ويقوم على أساس من «الاختراق» في منتصف الممارسة. وفيها تستثير الفنان فكرة «التصور» في المخيلة، ومن يبدأ الممارسة الفنية قد تحدث تداعيات جمالية ابتكارية مختلفة عن نطاق «التصور» السابق، وتكتسب المقامرة

— لو جاءت في منتصف المسافة — خاصة التحدي، وأهمية هذه الخاصية هي في كونها تقوم باستفزاز الفنان ذاته حتى تتم العملية الإبداعية.

أما ما يتجهه «سليم» في الممارسة فهو الممارسة مع الإبداع، أي هو الطاعية الآتية الحركية بين الحالة الإبداعية وطروحاتها الجمالية على سطح القماش. وهذا المنهج يذكرنا بلغزالي «المباشر» أو «الحادث» Happening فهو لا يختلف كثيراً في المنهج عن الفنان الفرنسي «ألف كلاين» حين يثبت القماش على الأرض ويباشر لوحته بعفوية اللحظة، مستخدماً الجسد البشري كأداة «كفراسة» في تلفؤ العملية الإبداعية.

أما «سليم» فمهمته أصعب حين تظل لوحاته قادرة على نقل العفوية بظواهرها للجمهور رغم انتهاء اللحظة الفعلية للمباشرة، ما يدل على أن الفنان قد استعشر جميع عناصر التحدي لذاته المبدعة في الثورة على إشباع «الذاكرة» بغورياتها السابقة التجهيز.

إذ إنه من الخطورة أن تتحول العملية الإبداعية إلى «اجترار» لأنماط الذاكرة وحسدها، ويؤدي إلى الأذهان مسبوقة للتصورات التي سبق أن تراحت. لذلك يلجأ سليم إلى أن استشارة كل ما لديه من القوى الهائلة «للمباشرة» و«المباشرة» لعقله الإبداعي.

فالحلوة عند «سليم» تبدأ كما تتصور «بنية» ذرية يتم تجهيزها على سطح اللوحة في كل اتجاه دون أن يكون لها مركز وسطي، ثم تبدأ هذه «البنية» في فرض مجالها الخاص وأيضاً مقولاتها الجمالية وهو ما نسميه بـ «الحلول» الجمالية، التي يبنى عليها الشكل ويخلق وجوداً مستقلاً في ذاته، له خصائصه الكائنة في صورته وفي طريقة تركيبية

الإشارات والتبهيحات

هذا يختلف عن زملانه من فنانى الكانيجرافى، المصريين، فقد كان أحد فنانى جيل الستينيات وهو الجيل الذى كان منشغلا بإيجاد معادل تصويرى لما يسمى «بالقومية العربية» والهوية، وذلك بالتوغل فى التاريخ العربى، أو الفرعونى أو الشعبى. كان وقتها الإبداع الفنى يرباناً للربان الفكرى.

فى هذه الفترة كانت النظرة التطويلية الأولية المتعجلة لكل عمل إبداعى تقوم على أحد الوحدات العقلية فى الكتابة إما بعد مبعثها فى «الهوية» أو إعادة ما يسمى به «الشخصية العربية» ولهن اعتقاد فى لزومية إعادة التطويل والتصنيف حتى تكشف عن موقف الفنان من التراث، وبالتالي موقعه من الجاهل، والمبتكر.

«سليم وجدانية العرف».

كسيف تمامل «سليم» مع الكانيجرافى؟. يقول سليم عن هذه المرحلة: «بعد الاطّلاع على بعض الدراسات وتأمل أصول بعض اللغات تكون لدى الاعتقاد بأن لغات وكتابات منطقة الشرق الأوسط ومصر تأتى من أم تصويرية Pictorial ولمست من أم صوتية Vocal فمن تستطيع عن طريق تهجين الحرف الكتابى بخطوط إضافية أو باستقالات إضافية مبالغ فيها أو بتقصير الحصر الفطرى إلى درجة مبالغ فيها يمكن للمناطق أن يتحكم فى الصوت، فالتكتابة كأنها لغة موسيقية أى أنها كالموتة ويحرك الصوت ولها لعلاماتها فأنا أبعث عن جمالية تصويرية بقطع النظر عن أية فلسفة جمالية يستند إليها آلاسلاميون أو الذين ينتمون إلى الجمالية العربية».

من هنا نزع أم ثمة علاقة بين ما أنتجه سليم فى هذه المرحلة وبين أصول الكتابة الفرعونية التصويرية، فالتكتابة

يقول خوليان جاييجو «إن أصال هذا الفنان مؤثرة، وذات قيمة» وأن إيهار الوهلة الأولى كان فى مكانه... ثم يواصل «أن أصال سليم هو تجريد، ولكنه تجريد يمتاز بخاصية موجبة، فتجريده يكاد يكون جزءاً من الطبيعة التى تعيش بيئنا، مع أنه لاشيء هناك له علاقة بالطبيعة».

ولكن هل نستطيع أن نحول هذه اللوحات ذات «الارتان الهندسى» إلى أشخاصها فى الطبيعة عملاً بالمتجه التقليدى وهو القياس على نموذج؟

نقول إننا لو فعلنا ذلك لانتجنا عن فكر ومتجه الفنان الذى لا يعيد تمثيل صور العالم الموجودة، بل يسعى دائماً «لخلق» عالم خاص به.

إن ما يدفعنا إلى إثارة هذا التساؤل هو الطويحات التى أُنجزت أواخر السبعينيات واستمرت حتى منتصف الثمانينيات.. وفى المرحلة التى أطلق عليها الفنان اسم «تشخيص من عصر العرف» إن تأمل لوحات هذه المرحلة للتجويدية عند «سليم» يجعلنا ندرك أن الخطوط الهندسية «تراجعت فى مساحات محدودة للوحة وأفسحت المجال لظهور «الكانيجرافى» كمصدر رئيسى على سطح العمل حيث تبدأ علاقة ديكالاجية مع تلك الضوابط اللونية التى أصبحت تمثل «لازمة» الفنان فى لوحاته أو الإيقاع الأساسى الذى يبنى عليه الفنان شكله الجمالى.

فى هذه المرحلة اكتشف سليم أن «الكتابة» هى بمثابة «مثير» لعالم التصور والخيال والخلق.. وفى هذا مثير بصرى لحالة ذهنية ضاماً كالمرحلة السابقة عليها، وفى «الارتان الهندسى» إذ أصبح حرف الكتابة كائناتاً له كيولته وعالمه وأيضاً منطق بئانه وطبيعة بنيته. وسليم

بصرف النظر عن مبادئه الموحية، ويكون الفرق بين لوحة وأخرى فى التكوين الذرى الداخلى لكل منها، وقوام هذا التكوين فى بنية اللوحة الأساسية.

ولو تأملنا «النبتة» الأساسية فى تكوين اللوحة عند «سليم» أواخر الستينيات ١٩٧١/ ٦٩ وهى اللوحات ذات «الارتان الهندسى» نجد ما تقدم على الوحدة الهندسية «النقطة» فبدأ الفنان بوضع نقطة لونية ثم تتكرر النقطة فى امتداد معين مكونة «الخط» وهو أكثر العناصر اشتراكاً فى تجربة الفنان الكلية منذ أوائل الستينيات وحتى الآن، فهذا الخط هو شرائط لونية محتبة فى المرحلة الأولى للفنان ثم لجدها مستقيمة فى مرحلة «الارتان الهندسى» ثم متعوجة فى كتل من الخطوط اللونية متعارضة ومتآلفة أحياناً ومتداخلة ومتصارعة أحياناً أخرى كمفصل أساسى مع الشكل العضوى فى مرحلة التشخيص «العرفى» ثم مسيطرة على المسطح بتجميعات هجومية بعد اختفاء الشكل العضوى، وأخيراً انطلاقها كرمول محملة لألحقة فى حالة طيران خارجى وداخلى. إذ هناك أهمية خاصة للخط، فى أعمال سليم ما يدفعنا إلى الزعم بأن سليم فى أعماله إنما يقدم بحثاً وميلاداً لطبيعة خاصة وذاتية تقوم على وحدة ارتان ملتفة.

ولا يقلق سليم من مهارته التكتيكية موقفه القباى بالصناعة بل يتجاوز هذا إضافتها كوسيط تعبئى تحمل عليه الخصائص الذاتية فى العمل. وأذكر هنا عبارة جاءت فى تقرير الناقد الأسبانى «خوليان جاييجو» أثناء تحليله أعمال «سليم» فى التقرير الذى أعده كعضو لجنة تحكم ببيونلى القاهرة الدولى الثالث ١٩٨٨، وحصول الفنان على «الجازلة الكبرى».

الإشارات والتبحيات

أيضا من فكرة الكداسة كوجه ديني، حيث ترى أن الأحرف قد جرى عليها عملية «جسدانية بشرية»، فقد نرى الحرف أربابا أو طائرًا أو جسداً إنسانياً، ويحصل «الحرف»، إلى تمثيل جسداني دنيوي تخلصت «الكاليجرافية»، عند سليم من فكرة «الشايي الديني إلى الجمالية الخاصة».

• سليم والتجريد اللوني.

كيف انتقل سليم بأعماله من جماليات «الحرف»، وعضويته وتشخيصه إلى التجريد اللوني الكامل من خلال ما يصفه على الغامات المتعددة التي ضلها في أعماله لأبعاد لونية وملمسية جديدة؟

ينبغي أن نعلم ابتداءً أن مرحلة «البحث في جماليات»، «الكاليجرافي»، عند سليم كانت تتمثل في الصراع الدينامي بين الشكل العضوي الذي هو «الحرف»، وبين «الخطوط الهندسية»، على المساحة أو على الفراغ وكانت الطول الجمالية في البداية تسم لصالح الشكل العضوي في هذه المرحلة ثم بدأ الفنان في تقليص الشكل العضوي وإعماله لصالح الشكل الهندسي منذ عام ١٩٨٧ وأصبح الاتجاه إلى تقليص العنصر العضوي من التركيز الواعي السلط عليه وإعطاء النقطلة لصالح «الشكل الذي هو في بداية المرحلة»، بمثابة تشخيص استبطاني ثم تجريد على صورة تضمينات متدرجة للعناصر.

ونحن نتعرف على هذا النوع من «التشخيص»، في اللوحات التي نفذها الفنان فيما بين عام ٨٧ وحتى ١٩٩٣ ونطلق عليها هذه التسمية - تجاوزا - لتكون أن المساحة أو الفراغ على سطح اللوحة قد استعرا من العنصر التشخيصي السابق «حركته»، و«زماله»، وأن كان

الفلسفة الإسلامية أو العربية من زخرفة لونية وخفية.

ثالثاً: ما يحققه الاختلاف الواضح في التناول بين سليم وأقرانه من قائل هذا التبار، فهناك من تناوله كمتحليل لمنهج الفلسفة الإسلامية وتجسيد لحالة الصوفية وذلك بتكرار الحرف رأسياً وأفقياً في إيقاع منتظم يساعد على الوصول إلى حالة من الذوبان والتلاشي والتدرج اللغوي للحرف مع اكتساب المرشاة لحرته العضوية أثناء ممارسة الفنان على سطح اللوحة وهو ما تجده في «حلقات الذكر، للطريق الصوفية المختلفة».

كما يختلف أيضاً عن مجموعة فنانين «الكاليجرافيين» الذين انطلقوا في فهم من منطق قومي يفضي فيه «الحرف»، كعنصر ثقافي قديم - لتحلول الجمالية الحديثة في محاولة لإثبات أنه ليس هناك مرجعية أوروبية في الفن المصري الحديث طالما أن الفن المصري يخوض تجريبته في سياق ثقافي مختلف. ولما نستطيع أن نقول أن هناك تأثيرات غربية وهو جائز في ظل المناخ الثقافي المتاح.

إن ثمة مسافة واضحة تفصل سليم - كما نرى - عن أقرانه من جماعة «العروفيين»، وإن كانت هناك علاقة في الفكر الفني بينه وبين الفنان «يوسف سيده»، وبخاصة تصاوره في فترة الستينيات وحتى منتصف السبعينيات في الابتعاد عن تحويل «الجماليات الذاتية للحرف»، إلى فلسفة جمالية وإسلامية بل رد أصول هذه الجمالية إلى العنصر «الكاليجرافي»، في أصل بنوته وخصوصية بنائته.

فقد استطاع سليم تحويل «الكتابة»، إلى اعتبارها حالة «زمنية، متجردة من فكرة ابتزاز الجميل من الموروث ومتجردة

الفرعونية تعتمد على التشخيص وما يستتبعه من «جسدانية»، لوجدها واضحة في لوحات سليم. فالحرف عنده هو كائن بشري، له التناوالت الجسدية واستدرااته وتكوينه الحركي العنيف والذي سيتلاشى في مرحلة لاحقة بعد أن يمتزج بظواهر شكلية أخرى مستعيراً حركته دون شكله.

ولسوق هنا مبررات زعمنا الذي يستندك إرجاع هذه المرحلة لأية فلسفة جمالية إسلامية.

أولاً: أن الحرف عند سليم خضع إلى نوع من التآلف المادي والحركي داخل اللوحة بصورة تشخيصية عضوية وهو هذا يختلف جوهرياً عن معظم فنانين الكاليجرافيين المصريين.

ثانياً: ن البانوية اللونية في لوحات سليم لهذه المرحلة كانت في أغلبها «مولودومية»، ومركبة تذكر هذا اللوحة الصاعدة على الجائز الأولى في بينالي الإسكندرية لدول البحر الأبيض المتوسط صام ١٩٧٤ وهي من اللون الأزرق وتوليفاته وهو هذا أيضاً يترج بعيداً عن عالم التباين والتوافق الزخرفية. واللحيمات اللونية واستثنى اللوحة التي حصلت على الجائزة الثانية - بعد ذلك بعشر سنوات - في المعرض العام ١٩٨٣، في كون ألوانها ساخنة وصريحة ومبتجعة أي غير مولودومية.

إن سليم دائماً ما يقوم بتوليد السطح في اتجاه، ثم يعيد توليده ببطيئة لونية مغايرة في اتجاه آخر وكأنه يقلد أو ينسج أرضية لونية خاصة ثم يقلد يعيد البناء على سطح اللوحة بالألوان دون كلل.. مستلهما العناصر الحركية الكاشفة عن عضوية الحرف ومجالة..

من هذه البانوية الخاصة «سليم، نجد اختلافات واضحة في التقنية واللون بين ما يطرهه سليم وما تكتضيه جماليات

الإشارات والتبهيّات

الشكل العضوى ذاته قد تلاحظ كوجود مادي وظل يحتفظ بمسافة الحوار مع الكتل الغطوية المتبقية من المرحلة السابقة.

أما في هذه المرحلة التي نحن بصددنا فقد بدأت هذه الكتل الغطوية اللونية في الانتظام والتحديد من حيث مساحات تواجدتها وأصبح اللون في ذاته هو الشكل وهو أيضا «الموضوع الجمالي المطروح». أي هو «التوريد» الضمني حين يواجه سليم في هذه المرحلة قضية الفصل بين القيمة «التمثيلية للون» والقيمة الذاتية له كشو.

فاللون عند سليم له ثلاثة أبعاد تتمثل في: «القيمة» التي يكشف عنها الحسول ثم «الوزن» الذي يكشف عن الإشراق أو القسامة في اللونه وأخيرا «القياس» الذي يكشف عن المساحة والمدى. هذه العناصر الثلاثة تمثل العلاقة الشكلية لونه فمثلا «الإيهام» الذي يميز لوحات سليم بصفة عامة ولوحات هذه المرحلة بصفة خاصة، واستخدام ظلال الرمادي التي تعتمد من الأسفل إلى الأزرق هو رمز للتباين الخاص في المقام «الوزن» بين الأصفر والأسود، أي بين «القسامة» و «الإشراق».

وتعد المسافة من «المساحة» بين لون وآخر هي نفسها «القياس» لمجموعة درجات لونية بين اللونين كليهما ثم توزيعها في المسافة بين الأبيض والأسود ويمثل عنصر «الوزن» و«القياس» في اللون حجم الإيهام وكشافة التصور في اللوحة.

ثم لتتلك تاركين موضوع العناصر الشكلية في اللوحة ليلهم القام على ابتكار دخل عالم كوني ذاتي يستلهم فيه الفنان من الفراغ مادة خصبة لعالم ما ورأى مسكون بقوامض غير مرئية ولكنها

محسوسة أخذت ملحي بصريا على سطح القماش وقد استطاع «سليم» التعبير عنها بالدرجات اللونية المركبة ذات الطبيعة الضبابية مع الساعات الضوئية الناصعة البهاس ذات التأثيرات الدرقية ونحن نجد أن هذا الفراغ الكوني عند سليم قد تحول إلى «تفخيمية إجمالية» أي «تفخيمية» تكلف وتعكس ذلك الفضاء المزحم بتفاصيل غير مرئية ولكنها موحية ومنبهة.

في الوقت نفسه تبدأ عملية تداعي الأفكار في التمثل بطريقة تدريجية مما قد يعزينا بتفسير مادي لأجحة طائر وقد تحولت إلى توترات خطية ولونية، متوازنة متعارضة أو متوافقة أحيانا ومتشابهة أو متخالفة أحيانا أخرى لتصبح مفتوحة للأضلاع، شدة خارج حدود المربع أو المستطيل باتجاه اللون الأبيض كان أو رأسيا تاركة المساحة لهذا الفراغ الميتافيزيقي المسكون الذي يملأ اللوحة بشئ الاتصالات. في هذه اللوحات تزداد مساحات الفضاء ويوم الفضاء.

ثم تأتي تداعيات مادية توحي للفنان بإضافات لوساطة متعددة تتضح في الحال علاقتها الشكلية والعضوية الجهرية بالموضوع، وتقبل سليم لهذا التداعي جعله يتجاوز اختلافات الكمياء العضوية للاتصالات المضافة وتوحيد ذراتها في العمل أو تصبيدها على سطح اللوحة للاستفادة من ملمسها فالحشاش الخشن «القول» والقماش الحريري «الأورجائل» والورق الكائنسون غمامات استخدمها الفنان في متواليات بصرية كمادة أولية من أصل تسريح للوحة.

في هذه المرحلة ندخل إلى عالم من الأشكال والألوان المتألفة والمتوادة وأيضا المتناثرة، هذا العالم الذي يذكّرنا بعالم الفنانة والمصورة الفوتوغرافية

الأمريكية «أوليفيا باركر» في كتابها «زلة الكواكب» طبعة ١٩٨٧ تحت عنوان «النماتوريكس» وهو التعبير اللاتيني الذي يعنى «الروح الوثابة في المجهول».

والروح هنا هي هذا الطائر الذي يمثل مساحة صراع بين الخط واللون، واستيطان علاقة توالد طبيعية بين التجريد والتشخيص، وهو أيضا الطائر الميتافيزيقي الذي تتطير أجزائه كحظايا وتتناثر على سطح اللوحة، بين طبقات الألوان الكثيفة ولا يبقى أماما إلا أجنحته المطفة تظفر للوحة، في المنتصف من أعلى إلى أسفل أو تلمحور في مركز وسطى للوحة والسطح هو هجاء مفرقة لمجموعة أسطح متترعة تكشف عن أشكال لها خاصية المذرات الفلكية التي تشكل الكون من خلال العلاقة بين مجموعة من الدرجات اللونية المركبة في بائية اللان.

ورغم التحولات التي طرأت على أعمال سليم هذه إلا أن البصر يستطيع منذ اللحظة الأولى أن يتعرف بسير على الفنان ويتسبها إليه. فرغم غياب الشكل العضوى المخروطي ورغم غياب «الحرف» والتشريط، الذي صاحب أعمال سليم منذ أواخر الستينيات (١٩٦٩). ورغم دخول وسائط تقنية تعبيرية إضافية على سطح اللوحة من الأورجائل والورق المعد أن اللوحات تحمل علاماتها لشخصية مبتكرها. وهذا ما نطلق عليه «التفرد» الذي يتمتع به الفنان والذي يميزه عن غيره من الفنانين الذين خبطوا في النمجة والنظ.

«وحدة القيمة» في أعمال سليم:

دأب كثير من فلاسفة علم الجمال في مجال البحث عن مرجعية الفنان إلى محاولة إيجاد جذور للجمالية البصرية التي يبدعها إما بالاتساع التاريخي

الإشارات والتبهيهات

المقدمة ودولة الشعر

ق كان من اللافت أن حظيت ندوة «المثقف والدولة» - التي أقيمتها المجلس الأعلى للثقافة في إطار الاحتفال بمرور مائة عام على ولادة علي مبارك - باهتمام واسع من المثقفين وأساتذة الجامعة. وقد تعددت آراء المتحدثين فيها بين من شل دوايم الصالح من جهة، وتأكيد أهمية دور المثقف في مواجهة جماعات العنف الإسلامي من جهة أخرى.

ويرغم الإحاح على ديمقراطية الحوار فإن بعضهم استخدم أسلوباً عنيفاً إرهابياً في الشتم والقمع بهؤلاء الذين، كما يعتقد، يقيمون بتجسير العلاقة بين المثقف والدولة.. وبعد أن يعرض صاحب هذا الرأي عن المثقف «فقيه السلطة»، يطرح بديلاً ضد «يأس المعروف وينهى عن المنكر». وهي صيغة تثبت المتعارف عليه الراسخ في التصورات القائمة دينياً، ولا بأس من توسيع الدائرة إلى الثقافة والاقتصاد إذا صار هذا المثقف جماعة، وتتضمن المقولة نفسها رفض أي خروج عما هو سائد كما يُلحس استخدام لفظي الأمر والنهي لملاقة بين أعلى وأسفل، عارف وجاهل في تراتبية تثبت الراسخ. كما أسلفنا، فتؤكد مركزية للمعرفة، تستجوب وتتناغم مع التراتبية الاجتماعية واستجداد الحكم. وبذلك، يظهر الأستاذ الدكتور لدور المثقف التقليدي في تثبيت الفكر والقيم ودولتهما.

وقد كان من اللافت أيضاً وصول الحديث أحياناً، إلى درجة التجريد لا يعرف معها عن أي دولة وفي أي زمان ومكان يدور الحديث. ويحسنا اقترب

التراث، أو للانتماء الجغرافي «القومية، أو للانتماء المصري «الحدالة».

إذا كانت هذه المجالات التي تعنى بالبحث في المرجعية، فإن ما يعنينا في تجرية سلم هو البحث في «وحدة القيمة»، فهي المصدقية الحقيقية للثقافة بعد أن سلم بديهية أنه هو ذاته لثاج التراث والقيمة والحدالة مجتمعة، فليس ثمة ما يدعو للبحث والتكبيب فيما نسميه «بتحصيل الحاصل».

أما «وحدة القيمة» - وهو الاستصلاح الذي وضعه فيلسوف علم الجمال الفرنسي إتيان سوربون - فهي تعني أن ثمة وحدة في القيمة بين العمل الفني المنتج وبين صاحبه، فلابد أن ندخل في دائرة «الابتكار» تلك الأسانيد التي تشكل ثقافة الفنان، وهو ما نعتبره التسيج الدماغي الذي حاكه الفنان من أكثر من ثلاثين عاماً بتدخلات ثقافية في مجالات متعددة من الأدب والشعر والمسرح والموسيقى والسليما وأيضاً الطوم الفلسفية.. هذ التسيج الدماغي الذي يجعلنا نميز به تجربة «سلم»، باعتبارها نموذجاً للوحدة «القيمة»، في الحركة التشكيلية المصرية، وهو ما يؤكد على الخصوصية والتفرد. ■

فاطمة إسماعيل

بعضهم أو كاد من تعريف المثقف ودعا إلى العنقطة، جعل - في تناقض منطقي واضح - مناقشة إشكالي الدين والهوية من الأمور الخطرة، كأنها حجرة العنابة الشعبية المحرم فتحها، ناسياً أو متجاهلاً أن هدف الاتجاهات السلفية هو قسر الهوية المصرية على جوار إيديولوجي ماضوي متعالٍ يريد أن يحوكل بصفة من بصمات التاريخ وكل درجات التعدد الاجتماعي والسياسي... إلخ. إنها نظرة تدبر الظهور لردة الفعل المتراجمة المأزومة فتفتح لها الطريق ضمناً.

أنتسود أن أضنى سلاح لواجهات الردة الفاهرة حدثها في جماعات العنف الإسلامي هو إهانة إنتاج الواقع معرلياً، بلوج علماني يراجع نفسه ويصيح مماره ومواطن زلله باستمرار. وهذا هو الدور الرئيسي الملوغ بالمثقف التنويري. لذلك، أرى أنه من الضروري أن نسال أنفسنا، لماذا أقرز المجتمع المصري هذه الردة؟، الإجابة متشعبة ومتكررة وتحتاج إلى التوضيح في أبحاث عدة - غير أن حوالي نصف قرن من غيوب المعالجة الشعبية، وتبدل الخطاب المركزي مع استمرار استخدام الدولة الذرائعي للدين، ثم الكشف الأمر عن «ديمقراطية» غفائية تغطي الجميع حق التباحث فقبل بأن يحول التباحث إلى سعار يتخذ الدين أنياباً له؛ فقد انشغرت المراجع الطابع المدني ذاته وأصاب المثقف الجامع دوار.

إن المثقف الذي أتتهه فكرة وألحاح إليه صراحة، بوصفه مبتكراً وعياً راهلياً، تاريخانيا ومستقبلها في الوقت نفسه، لرافض، بالضرورة لكل أشكال التغطية والقسر والعنف سواء شملت في الخارجيين على الدولة أو داخل مؤسساتها نفسها. إن التكفير هو أحد آليات الرافض الأساسية للاستبعاد القسري الذي مارسه الدولة منذ الخمسينيات لمبات وأجبال لم

الإشارات والتبهيّات

تجد من ينظمها في مؤسسات فاعلة في الواقع الحاضر فهيرت إلى الماء وراء الماضي، ويسار المشركين، بحكم المصلحة، في مؤسسات الدولة جيوشاً احتياطياً بالنسبة والإحباط، للمؤهلين الخارجين عليها.

لذلك، لا اعتد أن ثم اختلافاً عميقاً بين التوجه العنكادي السلفي الديني الصراف، والتوجه البطولي الخليط، إذا جاز التعبير، فعلاهما ظاهري، بمعنى ما، يتخذ، العنف وسيلة وإن اختلفت الأداة؛ فنبلة أو سجن، تعذيب أو إعدام، أو قتل. فإذا شهبنا التوجه العنكادي السلفي الديني العنف بحدن ما، فستكون أكثر درجاته دكّة وحلقة لدى الذين دون ترتيب - على الأقل، هذا الآن - جماعات العنف السياسي الإسلامي، وجل مؤسسات الدولة التي تتطهر في ثنائية ظاهرها ضد وباطنها له درجة اللون نفسها. إن الاختلاف بين الفئتين يكن في أن الأولى بعض تنظيماتها عنقودي غير قانوني، والأخرى مؤسساتها؛ رسمية تعليم أحلام... إلخ، إنما تصفا دائرة تلحم في طرفين منها، ويصل الصراع بين الطرفين الآخرين إلى استخدام القتال والإعدام شتفاً. لكن اللغة الثنائية تمتاز بقدرتها على استخدام وسائل أوسع غير دينية.

ضمن هذه الوسائل التي تستخدمها الدولة للحفاظ على استمرار علاقاتها القائمة نفسها، يقع التثويرين ونشاط فئاتهم المختلفة. لكنه ليس استخداماً محضاً، إنما هو في بعض مستوياته اضطراب خضع لشروط اجتماعية ثقافية، بل دولية أيضاً. من هنا، تأتي ضرورة وعيهم بحرج النقطة المفصلية بين الاستخدام الذرائعي إياهم، واضطراب الدولة بمستوييه الاجتماعي/ الثقافي، لينفذوا إلى آفاق أرحب يتيح لهم القيام بدور حقيقي في تطور هذا المجتمع. هذا

الفعل يوجب عليهم، بالضرورة، تكوين التنظيمات الجماهيرية المستقلة إلى جوار المؤسسات الرسمية، كي لا يكونوا أضط من أي إزاحة تحدث ولكم لمصالح أصحاب الاتجاه الأهم السلفي العنيف. كما يوجب أيضاً، وعلى الدرجة نفسها من الأهمية، وفي الوقت ذاته، الصراع من أجل إلغاء جميع القوانين المقيدة للحريات، إن في الخلق المواجه «خصم».

أقول هذا لأنني أعتد أن أهم الشعارات الأساسية التي تستند إليها «الليبرالية المستبد»، التي تسير على خطاها هي: لا تدع هذا الشعب يصيح ذا فاصطة، بأن تظل تنظيماته المستقلة هيكلية (مفرقة من أي مضمون)، أو، أطلق له حرية تكوين تنظيماته عندما تتأكد أنها سوف تكون محكومة بموازين قوة تابعة تماماً للرمز.

والعلم يجب أن يتم حتى مسادة صماء.. يمكن أن تدخل في العمل الأصم.. وتطعي حقائق صماء.. أليس هذه هي الحقيقة؟ والدليل على ذلك أن المصكرات المتصارعة لا تختلف في مذاهب العلم.. ولكنها تختلف في مذاهب الهوى والنظريات.. لا توجد هناك كهرام أمريكية.. وكهرام روسية.. ولا توجد كيمياء ألمانية.. ولا كيمياء إنجليزية.. كل علم الكيمياء في أي دولة من دول العالم خاضع لما تعطيه التجربة الصماء التي لا هوى لها.. وبهذا تكون النتيجة واحدة.. سواء أكان العمل الإنجليزي أو أمريكياً أو سوفيتياً.. أو أي محل من معالم الدنيا...

ولكن الخلاف يحدث عندما تتداخل مذاهب الهوى والنظريات.. فإذا جئنا إلى مذاهب الهوى.. هوى النفس.. نجد أنها متناقضة.. ليست مختلفة.. ولكنها متناقضة.. هذا على النقيض من ذلك.. رأسمانية وشيوعية.. إيمان.. وأحاد..

وإنكار للدنيات لماذا؟ لأن هوى النفس دخل هنا فأفسد القضية العلمية وأضاع حقائقها. (ص ٣١ - ٣٢)

عدراً للإزالة، ولكن في هذا المتكطف نلاحظ أنه أولاً: أولئك العلم هم ما كان في المعن فقط، ثانياً: عطف تكرار بين «مذهب الهوى» والنظريات حتى وحد بين دلائلهم أو كعاد، فسطح وابتذل الفكر البشري وذل إلى مستوى «مذهب الهوى»، ولكنا يعرف دلالة لفظ «الهوى» في النص الديني الإسلامي. ثالثاً: أنه كما وضع الرأسمالية في مقابلة مع الشيوعية، حيث استخدم الواو، أعطيها بالواو نفسها للمقابلة بين الإيمان والإلحاد، فربط بين الرأسمانية والإيمان من جهة وبين الشيوعية والإلحاد من جهة أخرى.

وفي أن أذكر مصدراً، إنه: معجزة القرآن للتبليغ مقولتي الطعراوى. الأمر ليس غريباً على خلاف الكتاب مكتوب: «جمهورية مصر العربية، وزارة التربية والتعليم، للنصف الثالث الإعدادي، قطاع شئون الكتب، طبعة ١٩٩٢/ ١٩٩٦». واليكم مقتطف آخر من الكتاب نفسه: «وهذا تصدى الله البشرية كلها إلى يوم القيامة بأن يخلقوا ذباباً.. وقال: إن العلم الذي ستميدونه من دون الله.. والذي ستميدونه به.. هذا العلم وكل القاميين عليه.. لن يستطيعوا أن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا..» (الذين تصدون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، [المع: آية ٧٣] - أولاً: ليس في الآية أية إشارة إلى عبادة العلم! ثانياً: قد ذكر لنا التاريخ أحداثاً عن علماء قتلوا في سبيل أفكارهم لكن أحداً منهم لم يعلن أن كلمته موضع إيمان بأية حال!

في إطار التدليل على أن الإسلام دين، لكل زمان وكل مكان، بـسول:

الإشارات والتبیهات

...ذلك أن الله سبحانه وتعالى في علمه أن آفات البشرية كلها ستصبح آفات واحدة.. ذلك أن العالم كلما تقدم وازداد اتصاله. توحدت الآفات التي يشكو منها، (ص: ٦٩) ثم يقول: «ولكن الآن وبعد أن التفتى العالم وارتكى.. توحدت الداءات.. أو أصبحت كلها حول دائرة واحدة.. يحدث شيء في أمريكا فيصبح عندك بعد ساعة واحدة.. تكاد تكون هناك وحدة الآفات في العالم كله.. آفة البشرية واحدة في البلاد المتقدمة.. وفي البلاد غير المتقدمة.. لأنه حدث التقاء بشري.. وعندما يحدث الحادث وعرفه العالم كله بعد دقائق..

ما دامت الآفات قد توحدت لتتجه للاتصال البشري الكبير الذي ثم.. فلابد من وحدة العلاج، (ص: ٧٠) لايشير «مولانا» هنا إلى أي نص، هذا أولا، ثانياً: في الحاج متردد بين التكرير مرة (استخدام الفعل الماضي) والثقة في تمام حدوث الفعل مرة (باستخدام «كاد» وتأكيد حدوثه مرة أخرى (باستخدام «قد» مع الفعل الماضي) - يقدم تصوراً غير مطلق؛ فليس معقولاً أن معرفتي حادثة ما من جاري أو من رجل في أقصى أطراف الأرض تصيبني بالحادثة نفسها. لكنه يأبى إلا أن يهو الجغرافيا والتاريخ والفروق الاجتماعية والثقافية والعرقية بين الشعوب جميعها!

الخلاصة، إن «مولانا» يسون العلم في العمل ويجعله معبوداً بغير ميرر ليجعلنا نناصبه معه الدماء، يختصر الفكر البشري في «مذاهب الهوى والنظريات، ليرفضها جميعاً، يجعل الإيمان/ الإلحاد مقياساً واحداً ووحيداً للحكم على أي فكرة، ثم أخيراً يسوي بين آفات «البلاد المتقدمة» و«البلاد غير المتقدمة» ليحل التشوير محل مقاومة التبعية وأى خطوة نحو النمو المستقل، إنها الرؤى والأفكار نفسها التي تستمدتها جماعات العنف

الإسلامي، بل إن بعضها ذو رؤى أقل تشدداً وأكثر مرونة، ولعلنا نكون قد لاحظنا الطابع الشفاهي للمعتقدات التي أوردناها، إنها أحاديث يلقبها الشيخ ظهر كل جمعة بالتليفزيون، وتقدمها مؤسسة أخبار اليوم في سلسلة تفاعلاً بلا انقطاع، إنه خطاب أبديولوجي واحد، يقدم مرة لتربية الصغار، ومرة لمن لا يستطيع القراءة، وأخرى لمن يقرأ.

من واقع خبرة من العمل بوزارة التربية والتعليم، لاحظت أن تسمية العلم في كل مدارس الدولة هي شفاف «الله أكبر» ثلاث مرات، ثم تسمية جمهورية مصر العربية، ثلاث مرات، لا يتصور، بالطبع، أن ينكر مسلم عاقل ذكر الله. لكن الواضح في الأمر أن الهتاف «الله أكبر» هنا، قبل تسمية العلم، الذي هو رمز للدولة ويستورها يأتي جذرياً من اعتبار العلم صنماً لا يوفق له انتهاء ولا بقاء، لذلك، يجب أن يسبق تسميته، إذا أجهرت عليها، قوله: «الله أكبر». بذلك، تصبح تسمية العلم بهذه الطريقة دالاً واضحاً على الوضع الحالي، حيث تمارس فكرة الدولة الدينية عملية إزاحة بطولية لكل فكرة مدنية، بعد أن أصبحت شريكاً وسملاً «شرعياً» لها. بل إن تلاميذ من تتجاوز أعمارهم خمسة عشر عاماً يعطونها صريحة: تسمية العلم حرام! (يمكن العودة إلى حادثة د. رؤوف عباس المنصورة في «الأهالي» أعداد ١٠، ١٧، ٢٤ نوفمبر لمعرفة التكتيلية التي يفكر بها قيادات في هذه الوزارة ولتكتمل الصورة).

تلجأ الجيوش، بفرض خداع الأعداء، إلى إقامة أشكال لها هيئة القواعد العسكرية لكنها ليست كذلك، وتسميها قواعد هيكلية. ونحن، بفرض خداع أنفسنا، صارت جل مؤسسات دولتنا هيكلية؛ دائماً تحت الظاهر باطن مخالف وتحت كل قانون قوانين مقابرة. بالنسبة

للتعليم الأساسي - وهذا بلاغ لمن يهمل الأمر- يحدث التالي: ترتقي قبضة المدرسين الذين يراقبون تلاميذ مدرستهم في امتحان النصف الأول للنصف الخامس فيصحبون في حاجة إلى أقل الدرجات في امتحان النصف الثاني حتى ينتقلوا إلى الصف السادس الإعدادي (لإثبات ذلك يمكن دراسة عدة مدارس بمقارنة درجات التلاميذ في كل من الامتحانين) في الصفين السادس والسابع ترفع درجات المواد بامتحان آخر العام والدور الثاني مفردة^(١) بفعل غير قانوني، حيث لا يقبل مدير أي مطلقة نتيجة تقل عن ٩٠٪ لأن ذلك يؤثر على بقالته في منصبه. في امتحان الشهادة الإعدادية ترفع درجات المواد مفردة أيضاً أثناء التصحيح من ٤٠٪ إلى ٥٠٪ بأمر شفهي ينفذه الجميع. والدليل على هذا هو ارتفاع نسبة الحاصلين على ما بين ٥٠٪ و٥٥٪ بكل محافظات مصر. هكذا تدفع وزارة التربية والتعليم بالآلاف سنوياً إلى الشارع وإلى المدارس الثانوية وهم لم يحصلوا مما درسوا فهو الفئات، ناهيك عن مضمون وأسلوب التدريس.

لقد جاع المدرس حتى توحش. وهو صاحب المهنة الوحيدة التي يبدل فيها جهد عصبى لاقت إضافة للجهد الذهني / العضلي. فصارت العملية التعليمية معبرا لاستغلال التسلل في التدريس الخصوصية، إلى أن يتحقق الحلم الأكبر بالسفر إلى دول الخليج. وهو في سبيل ذلك على استعداد لأن يفعل أي شيء. وهو في هذه الحالة وبعد أن يأتي مولودا بالنطق وأبديولوجيته، أبداً لن يخرج من تحت يديه بشر أسوأ.

يكفى أن تسير في شوارع بلد ما فتنتظر إلى تسائه لتعرف حاله، الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضاً. إن إنساناً: عملاً يفج من جسده، يراه عبداً

الإشارات والتبهيّات

التوازن في هذا العالم المتفكك إلى جزئيات متناقضة أو محاولة تحقيق القدر الأكبر من إعادة اتزان هذه المصادلة الصعبة في إبداعاته على الأقل .. ، وربما بهذا الشكل يشوب مهمته ككائن وأق بعض النصص حيث إن مهمته في واقع مله بالإحباطات وحالات اللاوعي التي يفرق فيها مجتمعه خاصة فيما إذا كان مما يسمونه العالم الثالث (النايم) .. في واقع كهذا يجب أن تتسع مهمته لتأخذ في اعتبارها الأساسيات للتطوير والعمل على وصول الغالبية إلى حالات الوعي التام التي هي وكما نعلم من قبل إلى حد جنبا إلى جنب وربما ذلك وصل إلى حد التنوير .. وعليه حينئذ أن لا يتحول إلى واقع وبالتالي تتحول إبداعاته إلى خطافية مباشرة بل عليه أن يحتفظ بالحد الأدنى من القيمة الفنية الجمالية في عمله الإبداعي، تلك القيمة التي لو لم تأت بوضوح لأدركناها من خلال الجهد الكفاحي في تضاعف وتشابك العمل الفني الذي هو بالمثل في الواقع.

هذا عن الفكر عامة والأعمال الإبداعية في أية صورة يشاء المبدع تصويرها (قصة - شعرا - مسرحا - فثا - تشكيلا - موسيقى - الخ) ، كل واستعداداته الفنية وقدراته الإبداعية.

ولأننا بصدد محاولة الدخول إلى عالم مبدع قاص تحمل قصصه القيمة الكبرى التي هي شريطة كل أدب جاد .. تكون مغامراتنا هذه محفوفة ببعض المخاطر وعلينا تلج نبضات الصغارة التي كان دافعها الرئيس هو الألفة والحميمية التي انصعدت بيننا وبين هذه الإبداعات إذن فالمحاولة ليست محاولة نقدية بالمعنى المفهوم، ولكنها بكل أمانة قراءة تنقيحية فكريّة لما تشتمل عليه هذه القصص من قيم فكريّة وجمالية ودرمها المتذوق الواسع بعض أروع وأرحب عمسا إذا

القصة القصيدة والعم الإنساني تقصص بها السيد

يقول جورج لوكاتش:

«إن الفن الحقيقي يعنى دوماً بإعطاء صورة للواقع ينصهر فيها التناقض بين المظهر والواقع، وبين العام والخاص، بحيث تكون تلك العناصر وحدة تامة تلقائية لدى الانطباع المباشر الذي يطغى إياه العمل الفني، وبحيث يمدنا هذا العمل بإحساس وحدة لا تنقسم».

وعلى هذا فإن استجابة الفنان للأحداث والواقع لا تقتصر بالضرورة على تمثيلها للواقع حرفياً في تجاهه الأدبي بقدر ما تكون هذه الاستجابة الفنية الواعية صورة مستأيرة للواقع، ولكنها تعتمد أولياتها أي الواقع المعيش وهو الباعث على هذه الاستجابة، ولعل اختلاف الاستجابة الفنية عن الواقع بهذه الصورة مرجعه إلى ذلك العداء القائم دوماً بين المبدع الفنان كمذات مفكرة تتوق دوماً إلى الأحسن وإلى ما حولها .. وبين العالم/ الواقع وتناقضاته .. هذه الحالة العدائية القائمة قبل .. وأثناء .. وبعد العملية الإبداعية هي الدافع الرئيس للفن الحقيقي.

وذلك إنما يعنى أنه ليس هناك ثمة تصانع بين الواقع والفنان حتى لو اختلف دافع العداء هذا نتيجة تفسير بعض جزئيات الواقع إلى حد ما، فالفنان لا يرضيه ذلك ولا يصل أبداً به إلى درجة القناعة حيث إن تحسن هذا الجانب لا شك إنه جاء على حساب جوانب أخرى، ومهمة الفنان .. حتى وهو في قمة غضبه وثورته على المجتمع هي إعادة خلق

أو ببساطة، فهو منقسم في ذاته إلى سيد وعبد في آن. يتمسك حينئذ مع كل سلطة استبدادية ناراً ووقوداً. ثم يعود الجسد العبد موضوع الشجب والاستعباد ليرفع العغل فيجعله مفرقاً في منطقته للواقع/ الجسد، حيث يمارس عليه وبه تغطية أيدولوجية مزيفة. إنها عملية لا تتم على التوالي بل تحدث في الآن نفسه، مما يفسر انتشار الحجاب، والثقاب أو الاستعراض التجاري بالجمد كره فعل مضاد وعكس في الوقت نفسه لأليات الفكر، هذه الآليات تتجلى أكثر في بعض الفئات عليها في الأخرى، والمدرسون نموذج وضعية لها، لذلك فإن إجهار البهات على التحجب من قبل المدرسين أمر طبيعي فهو سيد الأمر في كل الأحوال.

إن الفراع الذي تصلحه الهيكلية يملؤه الشعراوى/ الصجاب/ التاكين. ينتقل التلاميذ إلى الجامعة فيخرج منهم مدرسون وأساتذة جامعيون فكتكتل الدائرة، تتفصل عنها دوائر صفرى تتداخل ومنسبات الدولة، أو ترافها، لكنها في النهاية وبأثر الإجهاد السائد تتحول إلى رصاصات وقنابل تنفجر في مقالات التفكير أو في أجساد الأبرياء، وقصدها كل ما يت إلى الدولة المدنية بصفة، حيث تدمر المنجز البشري في طريقها، لتصبح جبهة خارج التاريخ. ■

صالح راشد

هامش:

(١) يحتم للقارئ أن ترصد درجات الترداد جيمهما لم يظن: أيها في حاجة إلى الترفع في حدود سادتين بحيث لا تزيد الدرجات المضافة عن الدرجتين لكل منهما، لكن رفع الدرجات مفردة يسمح برفع درجات الترداد كلها مما يسمح بأعلى نسبة نجاح لا تزيد درجاتها، إلا قليلا عن 200 بفرض التخلص من الثلاثين.

الإشارات والتبهمات

أدخلت في أثر نقدية محددة، هذه الرؤية التذوقية ومحاولة استكشاف هذه القيم قد تجنح للإشارة إلى ظاهرتين مهمتين في قصص (بهاء السيد) هما اللغة والشكل الفني وعلاقتيهما بالمشعشع والفكر لإبداعاته، ومع ذلك فإن هذه الرؤية لاتدعي أكثر من كونها رؤية تذوقية ولا يعنى هذا التبسيط المسقوط في حبال الساذجة الفكرية مما يتلقى معه التذوق (الواعى المدرك) لما حوله.

ولعل أول ما يستلقت الانتباه في أعمال مبدعها هو اللغة، واللغة هي التي تعدد سير عملية الاستمرار في القراءة أم لا - وهي - اللغة - وإن كانت ليست هدفًا في حد ذاتها أو وسيلة لحسب لنقل الفكرة على الورق أو إلى الأذن، بل إنها من ناحية أخرى هي الكائن الماشية للفكرة ذاتها ضمن كائنات العملية الإبداعية أو قل هي الكائن الضوئي الذي يعطى للفكرة وجهها نتيجة هذه الجدلية القائمة بين كل مفردة وأخرى.. بين كل فكرة وأخرى.

واللغة في قصص بهاء السيد التي نحن بصددنا: (والحب...؟) للسوت ثلاثة وجوه، تراتيمات بهاء السيد، جفاف، هي لغة الشعر أكثر منها لغة للنص، وهي تقترب من لغة التصوف كما نرى عند النكسرى، في «المواقف والمضاطبات»، وذلك نراه بوضوح في قصصه: (والحب...؟) تراتيمات، واللغة الشعرية في قصص بهاء السيد ليس الشعر مقصودًا فيها لذاته إذ ليس هو مجرد إنشاء شعري، وإلا لأصبح خاليًا من روح الشعر المتشجرة في كل صورة وأخرى.. فالجمل رغم ثنويتها إنما روحها الداخلية هي روح شعرية، وهذا إنما نتاج اعتماد القاص على تقديم حالات من تبار شعور البطل/ الفكرة/ التي هي البطل الأول، في كل قصص بهاء، مضافًا إلى ذلك التركز على هذا الحزن الذي يحياها الواقع الخارجى.

ليس غريبًا إذن القول بأن قصص (بهاء السيد) خاصة (جفاف، والحب، وترييمات، والسوت ثلاثة وجوه) يغلب عليها طابع السيمفونية إذ أنها تبدأ هادئة.. هادئة ثم لحظة الذروة ثم يعود هادئًا.. هادئًا تاركًا إيانا في حالة من اللاوعى الموقوت بالزمان.. والمكان.

وهذا الإحساس لا يتأتى من فراغ بل هو نتاج التطابق والجدل بين اللغة الشعرية والفكرة ذاتها.. أو كما يقول أدوبتا الكبير «يحيى حقى، في كتابه محاولات نقدية:

«اللغة كالموسيقى الهارمونية، وليست كالدسوف التي تعزف لحناً واحداً، فالهارمونية لها إيقاعات مختلفة في مجال النص الواحد.. متشابهة.. يمتشي فيها لحناها الأساسي الأوج المتعدد الألوان من أولها إلى آخرها، بحيث لا تستمد موسيقى الأسلوب لا من الأثر البدائي الآلى الذي يولد ويموت بمجرد التلقظ بالكلمات والانهار بأول رنين لها، بل تستمد من روح الكاتب نفسه، مزاجه، شعوره، فوضه الإبداع».

واللغة بهذه الكيفية لا تكلف عند حل نقل الفكرة على الورق أو بالصوت والتعبير عن الفكرة فقط.. لكنها تدل على مضمون هذه الفكرة أيضاً بتراكيباتها وصورها، والعلاقات الخاصة بين كل مفردة وأخرى من توافق أو جدلية تكون اللغة أقرب من الفكرة.. فالصفرية هي نفسها الدلالة.

والقصيدة القصيدة - كما يقول «أستاذنا إدوارد الخراط - والتي تتخلل بهذه اللغة تكون أقرب إلى اللوحة التشكيلية أو المقطوعة الموسيقية.. وهذه التفاعلية بين عناصر اللوحة التشكيلية المتفجرة بالدلالات يكون لها دورها الدلالي الذي يشكل مع اللغة البناء الكلى للمعمل الفني

كما وكيفا، وذلك يتبدى واضحًا في بدايات قصص بهاء السيد خاصة الأخيرة منها في قصة (والحب...؟) نرى هذه اللغة وأقول نرى لأننا لا نقرأ فقط أو نسمع فقط.. ولكننا أمام دينامية لغوية خاصة تنهم هذه اللوحات القيمة البصرية الحسية فيتحوّل المرئى فقط إلى مسموع مسموع لتصن معى بهذه الصورة، قالت إلى أحييتك فتصبح سمكة مرجانية في تيار الدم المتدفق من الزاوية اليمنى للرأس تجاه الشريان اليميني بعدها تفتسل.. تفتسل.. ثم تعود مسئلة برشافة.. فالصن هنا يحل محل المعرفة القسئية الأولية عن هذا الشيء اللاملموس/ القيم وكيفية تصوير هذا الامتزاج، والصباحة، والتدفق إلى سريان حياة كاملة بوجود المعطى المتمزج بالأرضى/ المادى.

وفي هذه القصيدة (والحب...؟)، نرى أيضاً البعد عن السرد الحكائى المسجوج فينتجأ إلى درجة أعقى وأدل فالحكى هنا يخلص من محدودية الخاصية الذاتية المنغلقة إلى ساحة الدلالة الأعم التي تتجاوز السردى الآلى إلى تخوم أشمل وأعرض فالحكاي هنا يرحم لزوعها إلى ما هو كونى أو إن فنهيا محاورة ذلك المتمايززى السوقي والوقوف على حقيقته، ورغم ذلك فالحكاي لا يستمد أحداث قصايه وأفكاره من فوق، أو من خلال رقى ميتافيزيقية مبهمه، بل إنه يبدأ من الأرضى المعيش.. الإنسان بكل تعولاته وطموحاته.

ومجمل إبداعات بهاء السيد تتضح فيه هذه القيمة الفكرية المثقلة بكل ما هو إنسانى أو قل همه إنسانى في المقام الأول.. حتى لو حقلت بنا في عوالم جارى البحث عنها ليتحقق الجمال المنشود بديلاً للبح الأرضى .

الإشارات والتبصّيات

ونعلمنا تلعب هذا الإحياز إلى كل ما هو إنساني/ أرضي معيش مقابل كل ميتافيزيقي وهي، ولعل ذلك الإحياز يتبدى واضحاً في قصته (تراثيمات بهام السيد) حيث الإيمان بالمثل الإنساني الفاعل القادر على التغيير مقابل عدم اللجوء إلى الحلول الميتافيزيقية العلوية التي يعرض عليها العامة والنسطاء فكرياً، وهي حلول بالطبع لا تكتفئ المفكر الإنسان المثقل بكل هموم الإنسان الآخر حتى لو تحدث بضمير الأنا ككثير (كنت، أنا، فعلت، أردت..)

ونعود مرة أخرى لـ قصة (والحب/ ١٢٠) لثرى كيف تضاعفت اللغة والمفكرة لتخلق هذه اللوحات التشكيلية المتوهجة بفضل الجدل القائم بين ما هو مثالي/ ميتافيزيقي وبين ما هو مادي/ أرضي.. تكون نتيجة هذا الجدل على المستوى الإبداعى هو ذلك الومض الفنى بفضل هذه التنشئة المعكنة من الهيام الموجز واللغة المخلقة والقطعات التي تبدو وكأنها بعيدة عن الواقعية.. ولكنها ليست كذلك بل هي وصف داخلي من زمن وأمكنة وعلاقات جدلية بين أشياء كثيرة وليست وصفاً خارجياً، ولكل هند حد الرصد الهامشي المباشر وهيما يرسم للأضياء صورتها الخارجية أو الحديث عنها من خارجها يكون في موقع الرائد للظواهر والأحداث فإنه رصد شيء دقيق يتفاعل فيه كل مرصود مع غيره، فهو ليس رسداً تراكيمياً أو مجرد تعديد للظواهر فقط، ولعل ذلك يتضح جلياً في قصة «الموت لثلاثة وجوه» وهي عبارة عن ثلاث لوحات.. كل لوحة تقدم شكلاً من أشكال الموت كما يشئ بذلك العنوان.. ولكن ليس الغرض من ذلك هو الرصد لتوصيات الموت وكفى بل إنه تحولات على مستوى المفكرة نفسها.. ففي التوجه الأولى لرى أن (البطل الثوري) المؤمن

بالحب والتصامع بين الإنسان وأهليه بين الإنسان ونفسه أو محاولة أنسنة الإنسان دون النظر إلى الشون أو الجنس أو العقيدة.. هذا البطل أو «المسيح» كما بالقصة أو هو فكرة الحب ذاتها (ميتافزيقية) أو ما وراء القصة.. هذه الفكرة يتهددها الموت من البداية.. فهو قد هُدم بالموت منذ أن كان طفلاً من قبل «هيرويس» الملك وهو الآن مهدد بالموت من قبل هيرويس آخر وغيره.. فالعداء بين السلطة الرسمية (هيرويس) والحب/ الثورة «المسيح» لا يزال قائماً فلا السلطة ترضى عما يطعم إليه البطل الثوري المحال للبشر، للإنسان مثل «بروميثيوس» ضد الأبهة/ السلطة، خوفاً على هيبتها وسلطانها وهو أيضاً لا يرضى الانصياع لأطماع السلطة في إهدار حقوق الإنسان.. ولطالما استمر العداء والصراع بين التسلط والنزوع إلى الحرية.. وهذا أمر حتمي.. فطالما استمرت التهديدات بالموت لأي «بطل ثوري» أو محب يذرع إلى ذلك..

ويستمر الإشغال بالموت فكرياً من قبل المبدع ويتطور على مستوى المفكرة والواقع، ففي اللوحة الثانية/ الموت الثاني يصل الفكر حده فيبعد كل ما قدم من تضحيات أو كما يقول هو (أكلوا.. وشربوا.. ولم يشكروا)، إنهم لم يكتشفوا بعدم الشكر فقط بل «باحو وهمدون سيوقفهم في جسمه».. هذا هو القتل الثاني أو الموت الثاني، تنزع الفكرة داخل القصة بعد ذلك ليتحول الاتهام بقتل الفكرة «الحب» من قبل أشخاص يمينهم لتصل إلى العمومية والاتساع فيصير القاتل واحداً والمقتول شعب بأكمله: «همن بولس الرسول في أدته كما بإنسان واحد دخلت الطهيبة واجتاز الموت الجميع».. وأما الموت الثالث أو هو تطور الموتين السابقين مضاعفاً إليه

إبراد ظل ألسوى، وهو حينما يصل الإحباط درجته القصوى نتيجة تكرر الآخرين الذين جاء من أجلهم ولقد لهم ما قدم وضعى حتى يذراعه كل هذا بكامل بالتهمم والازدراء وحده التكتوت عليه وهذا ما كان يحدث بالضبط للجنود بعد ١٩٦٧ وبسببها واحد من المساكين في هذه الحرب وما بعدها (الاستنزاف)، أكتوبر ١٩٧٣.. وله مجموعة قصصية ما زالت تحت الطبع بالهيئة العامة للكتاب تحمل عنوان «رحلة الجانب الآخر» وهي قصص حربية شديدة لا تكاد تسمع فيها صوت لطفلة رصاص.. بل أن شغلها الشاغل هو الإنسان كموقف من الحرب والإنسان كموقف من العدو من ناحية إنسانية مشبعة بالصن خاصة قصة «البساتات من فوق الساتر الترابي» المنشورة في مجلة الزهور ١٩٧٤.

نعود لقصتنا «الموت لثلاثة وجوه» التي تكاد تكون أنضج القصص بالنسبة للمبدع من الحرب والانفجاح، ونتيجة عوامل الإحباط السابقة مضاعفاً إليها أقوى عامل وهو تكرر أمه له أو هدم معرفته لتشره وجهه.. فهذه الحادثة متضاربة مع ما سبق وكثيراً.. كل هذا يخلق داخل البطل ما يسمى بالهزيمة النفسية الداخلية خاصة حينما لا تعرفه أمه.. فهو يمس بالنعمية والتلازم وبالتالي يصل به إلى محاولة الانتحار.. أو الانتصار فعلاً احتجاجاً على واقع كهذا «راج يلف قايش الينديقية التي علاها الصدا حول رقيته».

ويكون هذا النزوع للموت الذي يعنى الفلذ أو استعادة الخصوبة مقابل الموت المشوش فعلاً، ذلك الموت الذي يتكرر كل وقت فالإنسان في واقع كهذا ملزم بالإحباط والتكرار والتلازم بموت أكثر من مرة شاماً ما يعانيه البطل الثورة أو المثقف أو من يحمل شعله الحب.. حتى

الإشارات والتنبيهات

الرائحة الساكنة

قللتذكر أنه في عام ١٩٢٧ أصدر طه حسين كتابه «في الشعر الجاهلي»، ووجهت إليه تهمة الفكر والطعن في الدين، فماذا كان رد الفعل؟ مظاهرة من الأزهريين توجهت إلى البرلمان - استجواب في البرلمان - تحويل الأمر إلى النيابة - رئيس النيابة، محمد نور الدين، يقرر حفظ القضية.

وفي ١٩٣٧ نشر الدكتور إسماعيل أدهم مقالاً في مجلة «الإمام، يعطون» تصاداً لآراء ملحد، شتم نشره في كُتُب مستقل، تعميماً للذوق، على حد قوله.

وكان رد الفعل أن كتب محمد فريد وجدي رئيس تحرير مجلة الأزهر في ذلك الوقت رداً يعطون رسالة هوملند، يبدأ المقال بعرض نائب لمقال إسماعيل أدهم ثم يرد عليه في حوار رفيع المستوى دون تفسير أو استدعاء، وفي بداية القرن العشرين كان فرح أنطون يدافع عن العثمانية باعتبارها «العلامة العظمى على الحضارة» (انظر مجلة «آدب، ولند، عدد مايو ١٩٩٤) وفي منتصف السبعينيات من هذا القرن، أو في أولها، تم ذبح الشيخ الذهبي بتهمة الكفر، وبدأ السيناريو الجديد للأصولية كما تصرفونه.. إلى أن وصلنا إلى محاولة ذبح نجيب محفوظ.

دعونا نواجه الحقيقة بشجاعة كافية: ليست الخطورة أن هناك تنظيماً أو تنظيمات تضم مئات أو آلافاً من الأتباع

هذه الحالة التي شوت فيها الصورة الحقيقية التي كانت رأته عليها رغم أنها قد قامت بعملية تحويل شكلية وحركية وسلوكية للفنسا (البروكه، الأصباغ الإهتزاز في المشية، طرقة اللادن، التصرف بأرستقراطية شكلية) قد يشي هذا بالتناقض بين الرغبة والفعل أو إصابة البهظة بالنقصان.. لكن وهذا ماأراه أن البهظة في منتهى الاتزان والعقل فهي بعين العقل أدركت أنها مفتقدة لأشياء كثيرة وخصائص كثيرة غير موجودة فيها.

توهمت أول مرة في لقائه إنها وجدت ضالتها ولكنها بعين عقلها أدركت الحقيقة وتركته فما كان منه سوى احتقارها.

مرة أخرى أكرر أن الشغل الشاغل لـ بهاء السيد وهمة الأبرار هو هم إنساني بالدرجة الأولى.. الموت بكل مستوياته، مادي/ معنوي، الحب بمفهومه الكلي الأوسع وإن كان ينطلق في رؤاه هذه من أصعاق الذات الفردية الخاصة كما في قصته (والمب ١٢٠) .. ليماني توفيق أوسع للذات الجمعية بما هي تحقيق لكل متطلبات الواقع وجماع تناقضاته. ■

يوسف إدوارد وهيب

الحب نلمسه مخففة شوت في كل مراحل تكوينها ابتداءً من الميلاد حتى النهاية.

وتستمر فكرة الموت هذه في الشغل الشاغل وبهاء السيد. منذ قصصه الحربية التي نشرت بالمصم ٦٦، ٩٨، بمجلة الزهور ونادى القصص ٩٩، ٧٤، خاصة قصة (إتسمات فوق الصائر الترابي) حيث شوت فكرة العناء مقابل النص الإنساني حينما يرى في حافلة الجندي الإسرائيلي صورة حبيبته ورسائلها الغرامية.. فيتذكر زوجته وأطفاله.. ويتغلب الجانب الإنساني للإنفعالي على الجانب العدائي العربي. ربما أراد الكاتب أن يسجل موقفاً من الحرب.

ولكنه في قصة «جفاف، ربما أراد في هذه القصة تسجيل موقف من الريف في هذه الحياة بمستوياتها المختلفة الماطلية، السياسية، العلاقات الاجتماعية، حيث يركز على فكرة الموت وإن لم تأت مباشرة كما في (للموت ثلاثة وجوه، فأنهم الأكبر في هذه القصة «جفاف، البحث عن عالم موحد ملزم بالخصوية وذلك يمثل في فرحة البهظة حينما التفت به وجدت فيه كل ما تريد، يقابل ذلك الموت أيضاً بمستوياته المادي والمعنوي حيث يمدد البطل قصوة أولية كانت قد تخلفتها في عله مقابل إحياء الصورة المادية «إنه يدن، ضخم أنفه كبير.. شاب شعرة.. سيطر اللسان رغم إنها أحبته لكل ذلك من قبل لكنها «صيرت وهي تضرب الأرض تطيح بانباروك في الهواء ترقق بأفانها الرموش المستعارة: أجل في أسبوع واحد.. إن دقيقة واحدة قد تغير التاريخ.. وكانت تهرى..

تركته لا شيء إلا أن الشكل قد صار هو المقاس وهذا الشكل الذي رأته عليه الآن هو هو منذ أسبوع واحد فقط!!

الجزائر

المتأسلمون والمستقبل الديمقراطية في الجزائر

ف لعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أن تكون أول حركة دينية منظمة ظهرت في الجزائر في بداية هذا القرن . ووقلت الدين توظيفاً سياسياً وجمعت من الماضي / الأصالة درعاً تكتسى به وتشهره سلاحاً ضد المحاولات الاستعمارية الرامية إلى طمس معالم التراث وتشويه التاريخ الوطني .

واجتهدت في تأويل النصوص تأويلاً يتماشى مع حتمية الطبيعة التحريرية للعصر، كما فعلت غيرها من الحركات الإسلامية في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر .

وكانت نقطة الانطلاق والارتكاز دوماً هي الإيمان الشعبي بالمستوى الذي دعا «ابن باديس» إلى تسميته «الإسلام الوراثي» . والخلاف الذي نشأ بينه وبين بعض رجال الزوايا فإنما يعود أساساً إلى تأويله الإصلاحى التحررى فى حين بقى خصوصه أسرى الفهم التقليدى المنغل، ولم يكن الخلاف حاصلاً خارج جمعية العلماء فقط، بل الصراع الحقيقى كان يخرج من قلب الجمعية ويدور فى داخلها أيضاً .

المسلحين، إنما الخطورة أن دعوتهم تتغلغل فى جسم المجتمع عن طريق المدرسة والجامع والكتب والمصحف والنشرات، وأحياناً عن طريق أجهزة الدولة الإعلامية . هناك جهاز نشط ، للدعوة، يصادف أرضاً مهددة وحصاداً وفيراً فى ضوء ما هو قائم من فساد ويطالة ونظام اجتماعى قائم على القوضى والنصوصية... إن راحة الفاشية السوداء تلوح فى الأفق . ■

شوقى فهميم

ولم يكن من الصعب على التنظيمات المتأسلمة فى الجزائر أن تجد فى هذا الارت خداة الاستقلال سداً أول لاستقلال الدين وتوظيفه لأغراض سياسية، ولما يلي أهم العوامل التى ساعدت على نشوء وتنوية الحركة المتأسلمة منذ الاستقلال .

١ - جمعية القيم : ظهرت هذه النواة التنظيمية الأولى خداة الاستقلال، واستوعبت شرعية وجودها من ميراث الجناح اليميني فى جمعية العلماء بوصفها رد فعل ضد ما أبداه النظام يومئذ من توجه يسارى شعبوى يستلزم الإقطاع والبرجوازية .

٢ - المطابع الدينية التى أضل على حرب التحرير :

لم يكن من طبيعة البرجوازية الناشئة ولا فى مقدرتها أن تستقل أبديولوجياً على نحو ما صرف عن البرجوازية الصناعية فى أوروبا، فكان لا بد أن تتميز عن طريق التوفيق والتلفيق، كان حتماً عليها أن تضع رجلاً هنا وأخرى هناك وتتسكذ من الدين كمعطى شعبى موضوع بشكل دائم .

وكثيراً ما كان قولهم (إن ثورة ١٩٥٤ اندلعت تحت راية الله أكبر) محل فخر زائد ويشتد إلى الصدق والمقاعة بشكل ملفوظ، لأنه لم يكن سوى نوع من الفهم السببت لإدانة الاشتراكية والشيوعية المنافية فى نظرم لواحد من الأصول والثوابت التاريخية، أو محاولة تبرير تكتسى بها السلطة ضد الحركة المتأسلمة المعارضة لها .

خطاب السلطة - إذن - كان يرتكز على التقيضين ويسعى إلى تعميمها فى الوقت ذاته ولم يكن مشروع السلطة غير المحافظة على السلطة فهى بلا مشروع، وتقتضى الاستمرارية فى

الإشارات والتنبيهات

السلطة إقامة توازن دائم بين قوى الرأسمالية البالية وبين قوى التقدم والعصرية، وسواء أكان إضفاء الطابع الديني على حرب التحرير يتم بهدف إبعاد الضوضاء الشيوعية أم بهدف احتكار الشيوعية التاريخية والدينية معا ضد التنظيمات المتأسلمة، إلا أن النفاية في نهاية المطاف ليست سوى تكمير وتغذية للأيديولوجية الليبرالية / الإقطاعية.

٣ - المتعاونون والمنظومة التربوية :

كان لكثير من المتعاونين الوافدين من المشرق العربي دور كبير في نشر فكر الإنسان المسلمين خاصة وأن هذا الفكر أخذ نفسا جديدا بفضل اجتماعات المودودي وسيد قطب، ثم تكوّن أكثر بعد وفاة « جمال عبد الناصر ».

فأما في الجزائر فقد ازداد نموا وانتشارا في الستينيات بدعم من « مسالك بن تبي » وأنصاره ثم تشدد الدعوة أكثر كرد فعل معاد للتحولات التي شهدتها البلاد في السبعينيات.

ولقد لعبت البرامج التعليمية دورا كبيرا، إن لم يكن الدور الأكبر - في توجيه وتكوين الإطارات التي ستتفكك بالدعوة مستقبلا. وما زالت البرامج التعليمية تنتج وتعد إنتاج الخطاب الديني في صورة الأكثر تخلفا وفلامية.

٤ - دور المؤسسات الدينية :

بالإضافة إلى وزارة الشؤون الدينية والمساجد، أنشئت المعاهد الإسلامية وخصصت ميزانية ثقيلة لتنظيم ملتقيات الفكر الإسلامي سنويا وميزانية أخرى لإنشاء جامعة العلوم الإسلامية بطنجة واختيرت أسماء بارزة لدعم سياسة التراجعات فيما

بعد محمد الغزالي ويوسف الكرضاوي وسخرت وسائل الإعلام والتلفزة على وجه الخصوص لتغذية الخطاب الديني / السياسي القلبي بقصد إضفاء التيار التقدمي.

• العجز الأيديولوجي لدى الليبرالية :

إن من أهم ما يميز الليبرالية عدلها كونها لا تمتلك أيديولوجيا مستقلة، فهي إما أن تحاول تقليد الآخر/ الأجنبي فتفقد مصداقيتها وتتهم بالتبعية والذيلية والتشكّل للذات والأصالة وإما أن تنتج خطابا يميزها ويؤكد خصوصيتها تجاه الرأي العام، ويحولّد لا تجد غير الإسلام متعّا بوصفه الدين الشعبي. من هنا كان خطاب السلطة في الجزائر يحد دائما ويبنى طريقا ثالثا يسمى إلى التوفيق بين الاشتراكية والإسلام ويؤكد على هوية هي هوية في الواقع مقلوبة ولم يبق منها غير صفات الجزارة والتميز والخصوصية يجتريها الخطاب في شكل شعارات باهتة.

فالليبرالية من حيث هي تعاني من عجزنا تاريخي موضوعي يحول دون أن تستغل أيديولوجيا تلعب حتما في أحضان فهم مختلف للدين وتكرس نظريا مشروع متجعب بال.

هذا العجز الذي يشهدنا إلى القوى القلامية ويجعلها تنول إلى أرضاء التنظيمات المتأسلمة لا يصبغ النظر إليه كمعلاقة ميكانيكية، لأن البرجوازية الليبرالية إذا ما هب تبكّنت أن تبكي في السلطة أو تستولى عليها دون الحاجة إلى القوى القلامية فإنها سوف لا تتردّد في قطع الصلة بها. إنها مؤهلة للتفريط فيها كلما كان تضخّ البديل الديمقراطي المصيراني أدهى

للاستقضاء عن النموذج البالي لئلا أسماية.

٦ - تراجع الفكر القومي (٢) :

وجدت التنظيمات المتأسلمة والأنظمة الرجعية فرصة ثمينة في هزيمة ١٩٦٧ ففسرتها على أنها هزيمة الفكر القومي الاشتراكي الملائكي وجعلت منها حجة على عجز هذا الفكر بل صوته، فكانت هذه الانتكاسة بمثابة فتح جديد لدعاة الحل الإسلامي.

في هذه الفترة تضاعفت نشاطات الرابطة الإسلامية التي تأسست سنة ١٩٦٢، ومن المعروف أن فكرة الرابطة ظهرت منذ الأربعينيات كرد فعل على إنشاء الجامعة العربية.

ومن جملة نشاطاتها أنها فتحت مكاتب في كل من باريس ولندن وروكسل وأنشأت في هذه الأخيرة معهدا للتكوين ونشر الدعوة في البلدان الأوروبية سنة ١٩٨٢.

وتوالى التبرعات المالية بالمبالغ الضخمة من رجال الأعمال والمسؤولين السعوديين والكويتيين وغيرهم من الخليجيين وارتفع عدد المساجد والمراكز في البلدان الأوروبية بسرعة مذهلة.

في ١٩٧٥ أنشئ البنك الإسلامي للتنمية بمشاركة ٤٤ مقرا في جدة، تملك فيه السعودية نسبة ٢٥,٩٥ ٪ وهو اليوم يعول مشاريع في عدة بلدان منها شماليا والمغرب وتونس والأردن والسفقال...

وفي ١٩٨١ تم تأسيس « دار المال الإسلامي، في جنيف بمبادرة من ١٢ ولي عهد ومشاركة رؤساء حكومات البلدان التالية :

البحرين، مصر، السودان، قطر، الإمارات، باكستان.

الإشارات والتبهيّات

وهي تتطوّر من خلال ثلاثة فروع هي:

مصرف فصيل الإسلامي ومجموعة الاستثمار الإسلامي الخلقيلي بالبحرين ومجموعة التكافل الإسلامي في كسبورغ.

وليس يخفى على عاقل ما في نشاطات هذه البنوك من تويه باسم الاسلام، إذ ليس لها من الاسلام غير الصفة سواء من خلال المشاريع المربحة أو دعم نشاطات الأحزاب المالية لها أو تعاملها مع بنوك أجنبية لا علاقة لها بالشريعة الإسلامية وأحكامها فهي بنوك تدخل حتما في مطلق الميكانيكيزمات الرأسمالية ليس إلا.

مميزات المأسلمين في الجزائر:

لعل أبرز ما يمكن أن يميز التنظيمات المأسلمة في الجزائر منذ الاستقلال أن نشأتها وتطورها ارتبطا دائما بكونها تشكل رد فعل ضد التحولات التقليدية.

فظهر جمعية الفهم عداة الاستقلال كان لقرعها بالمسبة إلى التوجه اليساري في خطه العام، أو انغاسب الوطنية (الثورة الزراعية، الطب المجاني، ديمقراطية التعليم... الخ).

وظهرت الأحزاب المأسلمة بعد أكتوبر وفي مقدمتها «الجهة الإسلامية للإنقاذ» كنقطة للسمار الديمقراطية حاملة مشروع مجتمع ما قبل رأسمالي يريد باسم تطبيق الشريعة احتكار السلطة والعودة بالبلاد إلى نظام توتاليتاري استبدادي هيمني.

ثم هي حركة تتسم بعدم التجانس من حيث الانتماء الطبقي، فهي الفلور المدقع والبطال، ومستوسط الحال وصاحب الملايين.

هذا التباين الصارخ داخل التنظيم الواحد جعل هذه التنظيمات المأسلمة

عاجزة عن تقديم برامج واقعية ملموسة فتصبح القضايا الحقيقية في ثوب من الضمائر الفضفاضة وتتهرب من عقد مؤتمراتها أو تعكدها على جناح السرعة الخاطئة لتكريس هيمنة قيادة ما، كما فلتت (حماس).

وهي بكل المركبات والأحزاب المأسلمة تعالى من مأزق نظري يجعلها ممزقة بين طرف يرفع شعار التمسجيل بالاستيلاء على السلطة أولا ثم الانتقال إلى تطبيق الشريعة ثانيا على أساس أن السلطة هي المستباح وأنه من الصعب الاحتفاء بالدعوة في ظل نظام غير «إسلامي»، وطرف يرى أن استسلام السلطة في وضع مثالي وتطبيق حدود الشريعة من شأنه أن يصبح قلما لأرباب الذين كمالوا ضحية نظام فاسد من جهة ومن جهة أخرى من شأنه أن يحكم بعض الناس والرأى العام المسكونة للإسلام فتنبس إليه أمراض اجتماعية وكوارث اقتصادية لم يتسبب فيها.

ومن هنا يدعو أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة تهيئة الظروف أولا قبل الشروع في تطبيق حدود الشريعة، ففي حالة التمسجيل بتطبيق الشريعة استحالة أكتفيتها تجارب من البلدان التي رفعت هذا شعار بهماس، وسفكت دماء كثيرة مثل إيران والسودان بغض النظر عن الأنظمة التقليدية التي تحكم باسم الإسلام منذ زمن طويل.

وفي حالة تأجيل تطبيق الشريعة إلى حين تهيئة الظروف لمتابعة أخرى، إذ ما الحاجة إلى الشريعة ما دام إصلاح الأوضاع يتم بغض عوامل أخرى؟

في الواقع أن التنظيمات المأسلمة في الجزائر لا تعيش هذا المأزق النظري إلا كمثاقبية وحتى في هذه الحالة فإن طرح القضية على المستوى النظري

يقتصر على حلقات ضيقة في القيادات ولا يطل القاعة.

ومن المعروف عن الحركة المأسلمة في الجزائر عامة أنها تتكافى مما يتصافى من مؤان الأخريين وليس هناك اجتهدا حتى ينتج فترا له خصوصيته.

إنهم يستوردون الكتاب والمجلة والأشرطة والمطربين ويستخدمون رأى الوسائل الدعائية بغضل الإمكانيات المالية التي يتوفر عليها.

ترسم الفارقة السياسية للمأسلمين اليوم في الجزائر من خلال ثلاثة أحزاب رئيسية هي:

الجهة الإسلامية للإنقاذ (اليمين) وحركة المجتمع الإسلامي (حماس) وحركة النهضة الإسلامية، وهي تكاد أن تتمركز بشكل جهوى، الوسط والشرقي والغربي، مع امتدادا وغنى نسبي لكل تنظيم منها.

ولكن يسود لدى الرأى العام وهم كبير وخطير غشته الأحزاب المسماة «ديمقراطية»، فهما وممارسة ويتمثل هذا الوهم في النظر إلى هذه التشكيلات على أنها تعمل برامج مختلفة ربما متناقضة وأنه من الممكن أن تدخل النخبة الديمقراطية وتلدج في المصار الديمقراطية.

كانت الجهة الإسلامية للإنقاذ متسارعة إلى درجة أنها لم تمنع أكثر من ثلاثة أشهر على توزيعها كتتيب المصان المدني، حتى بدأت في تطبيقه بهدف الاستيلاء على السلطة بالقوة.

ولقد أقدمت على هذه المغامرة لا لأنها تختلف جذريا عن الأحزاب المأسلمة بل لأنها تمثل نقطة الاحتكاك بالنسبة إلى قطب المعاصرة والتقدم. والخلال الوحيد بين الأحزاب المأسلمة

الإشارات والتبهيّات

هو أن الذي لا يستعمل العنف اليوم فلأنه فقط يؤجله إلى بعد الوصول إلى الحكم.

وتأتى رابطة الدعوة لفتدود كهنية فوق حزبية. وتلعب مع حركة الأمة بقيادة ابن يوسف بن خدة إلى حد ما - دوراً تمسليها بصفة دائمة من أجل جمع شتات الأطراف المتأسلمة.

وحقيقة التنظيمات المتأسلمة ليست سوى أوتار على صود واحد، قد تتلون نفساته بين الشدة واللين ولكنها في الأخير تعزل لحنًا واحدًا.

ونظرا لأن التفكير الإسلامي يعانى أزمة نظرية عميقة ينتازها تعجيل تطبيق الحدود وتأجيلها ولأنه في الجزائر بالذات السلد الأيديولوجي للجبهة الليبرالية/ الإقطاعية التي تدعّم نفوذها باستنزاف قطاع الدولة ١٩٨٠ و ١٩٨٨ وسيطر الملاح التجاري والمضارب من الرأسمالية.

فوجود هذه التنظيمات مرتبط أساساً بدوام الأزمة لأن من طبيعة حياتها تكريس الأزمة وأنها وبها فقط تنتج إنتاج خطاها المتأزم.

وقد تكون الأشهر المقبلة فرصة لصالح المتأسلمين عامة لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ خاصة، سواء بسبب التواطؤ مع جناح يقال عنه إنه «مفتتح وديمقراطي» وإيهام الرأي العام بمحاولة إنصاف أخطاء التطرف والمنعت كلها ببعض العناصر لتبرئة الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب. أو لاجابة الرأسمالية التجارية والمضاربة اقتصاديا وبيدولوجيا إلى أحزاب من هذا النوع.

والذي لا شك فيه أن «الغوس، سمعد إلى تجنود المواطنين بشكل متف ليس باعتماد الشعارات العامة المضغفاضة المألوفة وإنما سيضيف إلى قاموسه الدعالي كل ما يتعلق بالشهادة والبطولة

والسجن والتعذيب وشورها من «العجم، التي أفرزها العصيان المدني السابق (جوان ١٩٩١).

وتبدو للقاءات المنظمة بين الأحزاب والحكومة وكذا الانتخابات التشريعية والرئاسية السبقة نتائج تعقّلت بفضل «الغوس»، ولعل هذا قد أصبح يشكل ععدة شعور بالذنب وبالأدين تجاه «الغوس، حيث صارت معظم الأحزاب تطالب بإطلاق سراح المعتقلين ورفع حالة الحصار وترى قاداتها يتكلمون على غياب حزب «كبش».

إنها في الحقيقة في الوقت الذي تجعل فيه من هذا التباكي متكا لإعطاء شرعية الممارسة لخطابها فهي أيضا تؤكد غياب بديل ديمقراطي ناضج، الأمر الذي يجعل من هذه الأحزاب تنويحات ذهنية على الطريق الذي يرسمه شعار الحل الإسلامي.

وإن أبرز الأحزاب المسماة ديمقراطية تكون من محدودية الأفق والتخرب الضيق وتعانى من عدم الانسجام مما أدى بها في حالات كثيرة إلى التكتل بين الأحزاب واستبدال الانتماءات الحزبية كما تستبدل العصمان، ومازالت تتحرك قياداتها بدافع النزعة الجهوية أو الانتمائية أو الزعاماتية «الشارزمانية»، وأغلبها لم تفكر في عهد مؤثرات ولا في وضع برامج واضحة، لأن المؤثر بالأسبلة لحركة تتأكلها التناقضات قد يؤدي إلى انفرط عقدها.

الحقيقة أن الأحزاب المتأسلمة مطمئنة إلى ما لديها من المساجم بين الاستراتيجية والتكتيك، والذي لم يفهم لا الواقع ولا الأفق إنما هو الأحزاب التي لا تزال توزع اليوم وتزكى إمكانية إدراج القوى الظلامية في المسار الديمقراطي.

سيذهب القطب المتأسلم إلى الانتخابات التشريعية المقبلة وهو لا يشكو

سوى من انتصار مؤجل بينما لا يذهب إليها القطب الديمقراطي، وهو يتجاهل أنه في أحسن الحالات يسوف لا يبال إلا خسارة مؤجلة.

إذا التصر القطب المتأسلم فلأن مشروعه ينطى بالضرورة الهياكل والمارسات الدستورية. أي ينطى القطب «الديمقراطي» من أفقه التاريخي. بينما إذا التصر القطب الديمقراطي فلأنه سواصل مشروعه المجتمعي الذي يدرج القطب الظلامي المتأسلم في أفقه السياسي الآتي والتاريخي معا،^(٣)

يستعمل على المجتمع أن يفلز قلقة نوعية في المستوى الحضاري المطلوب إذا بقيت القوى الفاعلة في المجتمع تعمل من أجل تكريس توافق طبقي يتسمى بالناس إلى إطالة التعايش بين مشروعين متناقضين مشروع الرأسمالية البالية بجناحيها التجاري الطفيلي والمضارب، ومشروع قوى الديمقراطية والعصرية والتقدم الذي يرتكز على تطوير القوى المنتجة والمبدعة في المجتمع.

يمكن أن يسود الأمن والاستقرار في البلاد لفترة ما في ظل تعددية شكلية ولكنها تتطوى على قبيلة مزجلة تزيد حمر الأزمة ولا تحلها، وتؤدي نزعة الطين إلى عهد الحزب الواحد فتتشك في التعددية وفي مستقبل الديمقراطية، كما تغذي أملا وهميا في الخلاص عن طريق التعلق بأحزاب ترفع شعار الحاكمية لله وتحرك النفوس بالوعد والوعيد.

في الواقع الجزائري اليوم إيمان شعبي وهو الإسلام كما تظمه الأغلبية الساحقة من المواطنين بطريقة هي أقرب إلى الوراثية منها إلى الاجتهاد. وأصبح يتدرج نحو أطر منظمة من خلال نشاط الزوايا.

وهناك الفهم الذي ما زال يبدو في نظر المؤمنين البسطاء فهم دخيل يخرق

الإشارات والتبهيّات

في النظرية والتمارسا مشروعا يرمى إلى قطع العلاقة جذريا وبدون رجعة مع القوى النظامية الداعية إلى مشروع مجتمع ما قبل رأسمالي بال. ولكن لابد أن تخلق هذه المعارضة لنفسها امتدادا جماهيريا يرمي مشروعها ويتبناه.

فأما دعوة «اليمين» في كتابه «مرض اليسارية الطفولية في الشيوعية» إلى ضرورة المشاركة في البرلمانات والنيابات ولو كانت رجعية فإنه قد لا يصح إصاهاها بواقعا الذي أصبح يختلف تماما ليس بمجرد الرغبة في الابتعاد عن النصبة والتقل العرفي بل. وهذا هو الأهم - أن مشروع البرلمانات التي تحدث عنها «اليمين» ليس المشروع نفسه الذي يعمله النقط الثاني عشر.

وإذا كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بلجولها إلى العصيان المدني واستفادها العنف قد منحت السلطة فرصة الظهور بظهر الطرف الوجود القادر على ضمان الأمن والاستقرار. وبسبب إلى حد ما فكرة الاستغلاف بالتمديدية زهت الأحداث الدامية في كثير من الأذهان أحكاما مسبقة تدوين الديمقراطية على أنها هي المتسببة في تدهور الأوضاع. إلا أنه يمكن استخلاص درس واضح عن دور الجيش، وذلك بالإفلاخ عن النظرية التقليدية للجيش بوصفه أداة قمع في كل الأحوال ويشكل سوكاينكي إلى أن الفيلق يقيم بمضمونه لا. بشكله، وقد كان تحرك الجيش في الجزائر لصالح المسار الديمقراطي وضد المشروع التوتاليتاري الاستبدادي، على أن الجيش بوصفه أحد المؤسسات التي تتأثر بمعايير القوى في المجتمع يمكنه مستوحسا على كل الاحتمالات مثل المجتمع ذاته ككل.

ومن الوهم أيضا الاعتقاد بأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ. قد انتهت أو فُشلت ولو

من الشباب ووعدهم بإرسالهم إلى الجبهة العراقية عن طريق الأردن أو إيران، وذهبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ (اليسوي) إلى أبعد من ذلك فطالبت بتدريب المتطوعين داخل الكتلات وتسليحهم بهدف الأعداد للاستيلاء على الحكم كما تأكد ذلك في شهر جوان ولم تكن الانتخابات التشريعية المزمعة سوى محاولة لإعادة تشكيل السلطة هيمنة الجبهة الليبرالية/ الإقطاعية، وسوف لا تكون الانتخابات المقبلة سوى تكرار لصعولة نفسها مدعوة بلفادات تهديدية بين الحكومة والأحزاب.

إن حرص الأحزاب على التعجيل برافع الخصار وإجراء الانتخابات التشريعية يوحي بأن البرلمان المقبل سيكون كغويا بإخراج البلاد من الأزمة لأنه ممر إلى تشكيل حكومة جديدة ثم تجديد الرئاسة ولاشك إن مصداقية أية هيئة مقبلة تتوقف على مدى تكلفتها بالمشاكل الحقيقية التي تتخبط فيها الفئات المحرومة وهي الأغلبية.

والطلاقا من صعوبة الوضع وتعمده يبدو أن الأيام ستكشف عن قوة كبيرة بين الخطاب الذي تحمله أحزاب متمثل في البرلمان وفي الحكومة وبين الواقع الذي يستمطدم به في الممارسة ومن الطبيعي أن تعجز الجبهة الليبرالية الإقطاعية عن إخراج البلاد من الأزمة لأنها هي مصدر الأزمة لتلتجها وتعتمد إنتاجها سواء في إطار هيمنة الحزب الواحد كما كانت الحال قبل أكتوبر ١٩٨٨ أو في إطار تعددية شكلية مفرغة من مضمونها الاجتماعي الذي يخلق العدالة ويطور القوى المنتجة ويشجع العلم والصفرة.

في ضسوه هذا الألق قد تكون المعارضة الحقيقية هي تلك التي تحمل

العادات والتقاليد ويمثل جسما غريبا بالنسبة للإسلام الوثاري.

لم تعد الأحزاب المسماة ديمقراطية تتوجه إلى جماهير المؤمنين المضلة لتتبر لها طريق الفهم الصحيح للدين بل غرقت في صراعات الأجهزة فانزلت عن الجماهير، وهي الآن تعوض ضعف قاعدتها الشعبية بإقامة تحالفات على مستوى القيادات وبخطابات تطفح بالشيوعية وإرضاء الشارع.

وضلعها سياسيا وفكريا وشعبيا هو الذي يضطرها إلى الزيادة وإلى أن تكتلت على ما يتساقط من مادة القطب المتأسلم الذي شكّن من تضليل أعداد كبيرة من المؤمنين وجزمهم إلى ترديد خطابه.

إن القطب المتأسلم سواء انتقل من العنف إلى الحكم أو من الحكم إلى العنف فهو لا يعدو أن يكون في السجاء تام مع نفسه أي لا تناقض لديه بين الاستراتيجية والتكتيك في مشروعه من حيث الجوهر.

والدخول. مع هذا القطب في لعبة توهم بالديمقراطية لا يعدو أن يكون تواطؤا برهن الديمقراطية ويخسر القطب الديمقراطي استراتيجيته من حيث هو يبحث عن تكتيك خاطئ مسبقا.

ولذلك من الخطأ أن نقاس عزلة ما بامتناعه عن تزكية التواطؤ المذكور، لا نقاس العزلة بالنسبة إلى أحزاب هي معزولة أصلا ولا تصرف إلا من خلال قيادات فولية، إنما العزلة الحقيقية نقاس بالنسبة إلى الجماهير التي يمدحها كل حزب بما ليس في طائفة عملها.

ما أكثر الأحزاب التي وجدت في حرب الخليج فرصة لتحضير حملتها الانتخابية مكتبة على خطاب شعوي ملفسوح، وشرعت في تسجيل المتطوعين

الإشارات والتبهيّات

المخرب

ص: يتف التجريب ناقذا للوصى والمألوف. ما هو - في تصورك - المساحة المقوية لتجديد هذا الوعى وهذا التراث؟

ج: التراث هو المألوف حقا، وهو المعروف، وهو ما نعيشه ونذكره ولحملة، زيا وفكرا وأغلاقيات متعددة، وبهذا المعنى يكون للتجريب شكلا من أشكال إحداث الغفلة في هذه الذات الساكنة في التراث والمسكونة بالتراث كذلك، بدون هذا التفاعل مع الذاكرة، بدون غفلتها فإن الإنسان لابد أن يتحول إلى كائن آلى يستظهر الموروث القديم من غير أن يضيف إليه أى شيء.

إن الإنسان كائن حي، وهو في حياة اليومية يوازن في ذاته بين المستويات المتعددة بين الكائن والممكن وبين المحسوس والمتخيل وبين الواقع والوهمى، وهذا التوازن هو الذى يعطى الإنسان إدراجية قائمة على الأمانة والمعاصرة في الوقت نفسه، وبدون ذلك نفقد الارتباط بما هو واقعى ومعاصر، أو بما هو موروث وتاريخى ومكتسب. ونحن الآن نعيش نهاية القرن العشرين وفي ظل ثورة التكنولوجيا تكون أكثر حساسية واحتياجاً إلى مساءلة الذات وإلى المصالحة معها، وذلك من خلال التنشيط بالموروث وتطويره في الوقت نفسه لمتطلبات هذا العصر ومتغيراته المتعددة العادة السريعة.

إن التراث في المفهوم العربى قد قلل دائما عند حدود المقدس، وبذلك يلهم على أساس أنه الكتب الصغراء، وعلى أنه رجوع إلى الخلف أو أنه تراجع، في حين أن الحقيقة عكس هذا تماما، فالتراث هو التفتت إلى الخلف خطوة واحدة بهدف تحقيق التقدم إلى الأمام عشر خطوات، لأن من لا يعرف تاريخه ولا يعرف ماضيه ولا يتمثل ثقافته الشعبية، فإنه لا يمكن أن يقبض على الحاضر والمستقبل.

الإبداع ليس فنا

س: يظل التجريب - الإبداع هو قارب النجاة، لا فحسب للحركة المسرحية، بل للأسرة الاجتماعية برمتها، والتجريب - الإبداع ليس لغوا في الزمان أو المكان أو الظرف الاجتماعى بقدر ما هو إقدام معرفى جديد لطاقتى المعرفة التقليدية، هو انتصار للمستقبل في وجه الماضى والحاضر، هو انتصار للمتغير الاجتماعى بهدف صياغة الأكملى والأمتل لحاضرنا ومستقبلنا.

بهذا الهم حاورت أهد أهم مفكرى المسرح العربى، الكاتب القدير عبد الكريم برشيد، صاحب نظرية الاحتفالية المسرحية، بشهادة إبداعاته النظرية: حدود الكائن والممكن في المسرح الاحتفالى، «المسرح الاحتفالى (البيانات)»، «الاحتفالية - مواقف ومواقف مضادة»، وبشهادة أعماله الإبداعية كذلك، «عنترة والبرابا العسكرية»، «عطيل والخيل والبارود»، «العين والغفلة»، «قندول الأمان»، «حكاية العربة»، «ابن الرومى في مدن الصفيح»، هذه الأعمال تؤكد حقيقة فعالية هذا المنهج الكبير وتواجهه التطبىقى أو كد في حركة مسرحنا العربى المعاصر.

انتقلت مستقبلا وتشكل منها حزب أو أكثر، بل إنها تسترجع أنفاسها بقوة ويمباركة من السلطة ومن معظم الأحزاب ولعلها اهتدت إلى الطريق الأكثر ضمانا لتحقيق مشروعيها وهو استقلال المسار الديمقراطى والأفعال القانونية وال دستورية لتتمكن مع الأطراف المتأسلمة الأخرى من قهر الديمقراطية.. ويحتلذ يكون قد فات الأوان. ■

مخلف عامر

سبتمبر ١٩٩١

الهوامش :

(١) لقد شاع هذا استعمال كلمة الأصوليين وهناك من فضل استعمال «المثاليين»، ليس لأن «الأصوليين» ترجمة خاطئة لكلمة (En-registe) بل لأن «الأصولية» صفة تلهم شرفا لا يستحقونه.

إلا أن صفة المثاليين يوردها تقتصر على نشطة السياسة الفسيرة عن البعد الطوطيايتارى للسرعة الإسلامية.

وأما استعمال مثاليين، في هذا النص فيسمى الابتكارية واستعمال الفنون.

(٢) الأرقام والمعلومات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من مجلة (ALAUINE) من عدد خاص موضوعه «L'islam Cete Religion que Dérange»

(٣) عن مقال لـ : د.ب. مولودى نشر في جريدة «الجزائر الجمهورية» العدد ٢٠٩، صابر بتاريخ ٢٢ أوت ١٩٩١، تحت عنوان «مسايقا في الانتقابات التفرعية».

الإشارات والتبیهات

أما التجريب فهو معنى خلفه الساكن، وتشويه، وتحريك، وتعميله أيضا، فالموروث شيء ثابت معروف ومألوف، وبذلك فهو فعل من أجل الفسوس في هذه المجالات المتوارثة والمكتسبة، كما أن التجريب من جهة أخرى هو محاولة استخراج الخاص والشمسي مما هو عام شعبي وقومي أيضا.

كيفية يمكن للمبدع الفردي أن يوجد رؤية خاصة ومتميزة من داخل رؤية شعبية عامة؟ بهذا يبقى الموروث واحدا، ويتبقى الرؤى والمواقف متعددة، وذلك بتعدد الاجتهادات الإبداعية، فالموروث يعطينا بقدر ما نعطينه، ويعطى أيضا بحسب زاوية النظر وبحسب محصولاتنا الجمالية والمعرفية والسياسية والأخلاقية الراهنة، فهو إذن ما نكون أو ما نريد أن نكون.

إن التراث شيء متحرك يتحرك الاجتهادات التجريبية، وهو ما ينص على الأبحاث والاجتهادات المسرحية التي قامت وتقوم في الوطن العربي.

س: اندراما فعل جمعي وجدل التاريخ والواقع من خلال مباحة مثل أعلى قومي. ما رأيك؟

ج: التراث حقيقة هو وهي جماعي، وهو ديوان كبير للوجدان الشعبي، وبالتالي فإن ما في التراث هو بالأساس روح الشعب وكثره وهوسه وآماله وآلامه، والمبدع عندما يرجع إلى هذا التراث فهو بالتأكيد يرجع إلى ذاته الجماعية، يرجع إليها من أجل أن يجد نفسه، ومن أجل أن يعرف حدوده الفكرية والخصارية والأخلاقية والدينية، فالمبدعون الثوريون يدمرون هذا الموروث ويخربونه باعتبار أنه يشكل حاجزا في وجه التحرر، وأنه مثل جثة الميت التي تصبغ عينا على الأهل، وبذلك فإن

الثقافة اللاتينية تقوم على أساس أن الاجتهاد يرادف التخريب، ويرادف القتل على الأسلاف وعلى مبدأ قتل الأب الذي نادى به «نيتش».

الفكرة نفسها تجدنا عند باشلان الفرنسي الذي يتحدث عن القطيعة المعرفية، وأعتقد شخصيا أنه لا يمكن إحداث قطيعة كلية ومطلقة مع الماضي لأن الماضي لا يمضي، فهو مستمر في الآن، ومستمر في الآن، وبذلك فإن أحسن طريقة للتخلص من الزمن تتجلى في إيهاد توازن داخل الذات بين الكائن والممكن، وبين ما كان وما يكون وما سوف يكون.

إن الإنسان في النهاية هو كائن تاريخي، كائن لا يمكن فهمه إلا من خلال وضعه في إطاره الزماني والمكاني، وفي إطار شبكة من العلاقات التي تربطه بالآخرين وتربطه بالفاهيم الفكرية وبالنسق المعرفي وبالمشغولات الجمالية المختلفة. فبدون هذا التواجد في الواقع والموروث وفي الحاضر والتاريخ، وفي المجهوس والمتخول وفي الوجود والحقيقة فسران الإبداع - أو إبداع - لا يمكن أن يكون حقيقيا وفاعلا ومنفعلا بالواقع في شموليته وعموميته، الواقع التاريخي بما فيه، التراث الشعبي، والواقع اليومي بكل مصولاته المعرفية والجمالية والسياسية والأخلاقية.

س: تشكك اندراما مع الواقع، قد تدمج في فرض نموذجها الأعلى وقد تمزج أمام جملة الواقع في بعض الأحيان، كيف ترى العلاقة السرية كثيرا وأثرا بين الدراما والواقع؟

ج: الدراما تقوم أساسا على الواقع، ولكن أي واقع، وهل هناك فعلا شيء يسمى الواقع؟ فأى حادثه قد نعرضها على أكثر من كاتب لابد أن تعطينا النهاية مجموعة من وجهات النظر الشبه التي يدل على أن الواقع ككيونة ثابتة

ومستقرة ومنظفة شيء لا وجود له، وبذلك فإنني شخصيا أستبدل بكلمة الواقع كلمة أخرى هي الواقع، والواقعية أستبدل بها الواقعية لأن المبدع لا يسك في النهاية بقدر هذه الواقع التي يلتمسها ويتصعبها ويعرفها معرفة حقيقية، وهذه الواقع قد تكون (واقعية) وقد تكون (متخيلة)، ولها وجود في الموروثات الشعبية، المهم هو أن يعرف المبدع كيف يرتبط بها من خلال علاقة جدلية فيها دفء وحرارة، وفيها وهي بالأشياء في ترابطها وفي تفاعلها وتكاملها وتداخلها، لأن في النهاية يبقى الأساس هو رؤية المبدع ويبقى موقفه الحقيقي من هذه الواقع.

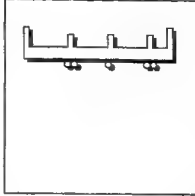
الواقع معرولة ومألوفة وتر علينا يوما، لكن المبدع فقط هو الذي يستطيع أن يلتقطها وأن يحدد مكانها-مائها الداخلي ويعرف وجهتها ويقف على الكيفية فيها.

إن الواقع في أغلبها يتميز بصمتها وبانغلاقيتها، وعادة ما يقوم المبدع باستطاق الساكن، وتحريك السات، وتغيير الطاقات الكامنة فيها.

والندراما عادة لا تزدهر إلا في المجتمعات الثورية والمتغيرة والقابلة للتغير، أما المجتمعات المنغلقة الراضية للتغير فلا يمكن أن تقوم فيها أي حركة مسرحية، لأن الإبداع أساس حرية وهي معرلة وجمالية والتفاح وتحرر وتسامح وتفاعل وثقاف حضاري، وبغور هذا لا يكون المسرح لأن الجهادية العمياء ضد الحصار والحصار هو أساس المسرح، والمسرح هو الاختلاف بهدف الارتقاء، وفي المجتمعات الجاهلة لا يسمح لأكثر بأن يكون مختلفا، أبان يكون له رأي الخاص أبان تكون له اجتهادات المتميزة.

إن الدراما تفعل في المجتمع التقابل للكل، أما المجتمعات المتعجزة فهي لا

الإشارات والتنبيهات



التبـر .. أو تاريخ الظلم

فكأنه لا يوجد لهذا العالم الموازي للصحراء التي يحياها إبراهيم الكوني والتي يرى فيها للحوانات، قيمة الإنسان ذاته، وذلك تفسيراً للمفهوم التاريخي «الطوقى» الذي يجد له ملاحاً في الرطب بين مصير الإنسان والحيوان، ويجعله منظوراً في اتجاه واحد.

وقد يفسر ذلك، أن يبدأ الكوني روايته «التبر» بالإصحاح الثالث من سفر الجامعة الذي يقول «ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة، وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك، سمعة واحدة لكل، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل».

والرؤية التاريخية لدى الكوني لا تنفصل عن واقعها التاريخي والحضاري، هذا التاريخ الذي يمتد إلى قبائل الطوارق التي سكنت شمال أفريقيا ولا زالت تعيش فيها حتى الآن، وهذه الرؤية التاريخية هي إحدى الضرورات التي تشغل لنا نموذجاً يقرى لنا أحد أسرار العالم، والتي سنجد بدولها عن فهم أوروبا المجاورة، وتعجل عن اكتشاف أشياء كثيرة

تنتج مسرحاً ولا يطلع فيها المسرح لأنها مجتمعات غير احتفالية وغير ديمقراطية، وبالتالي فهي مجتمعات غير مسرحية.

من: تقف دون الفرجة وتقديراتها في موقع متقدم ومسار للامن المسرحي. كيف ترى الملاقة الجمالية لمدرازنه بين الفكر (المرس) والشكل (الفرجة)؟

ج: يمكن أن نقول بأن هذا العصر هو عصر الاتصال والمواصلات السلكية واللاسلكية، وهو عصر التجمعات والنقابات الاحتفالية التي تتمظهر في المسرح المسرحي، وفي ميدان كرة القدم وفي كل التظاهرات الشعبية العامة، ولكن إلى جانب هذا التأكيد على الحيوية الاحتفالية في المسرح والفرجة، فإننا نجد نوعاً من البهيمية للوسائل التكنولوجية في الاتصال، ويتعلق ذلك بالتليفزيون والميديو والاتصالات التليفونية عبر الأقمار الاصطناعية.

هذا التلصص التكنولوجي مؤهل لأن يكون على حساب احتفالية الإنسان وعلى حساب ما هو حيوي وتلقائي في المجتمعات، لأن الأمر في النهاية سيصبح متعلقاً بإيجاد إنسان غريب مهمته محدودة في أن يرى ويستهلك الصور المبتوشة من غير أن يفكر ومن غير أن يشغل خياله، ومن غير أن يتفعل ويفعل فيما حوله.

والمرشح بهذا المعنى يبقى آخر فرصة بالنسبة للإنسان هذا العصر من أجل أن يحافظ على إنسانيته وحيويته وعلى مدنيته. ثم إن العلاقة المتوازنة لا يمكن أن تقوم إلا في المسرح الحقيقي، أما في التليفزيون أو السينما فإن الأسرى متعلقاً بنظام التجمعية، وهو النظام الذي يخرّب للامن، ويخرّب كل عناصر الإبداع لحساب العمل التلجج. ■

حوار: مجدى فرج

أخرى قللتا تجهلها، لأن الصحراء التي يعرفها الكوني هي ذاتها الصحراء التي وضعت الإنسان وجها لوجه أمام كينولته، متجاوزاً بها حضارة العالم الصناعي وكل أقنعة التاريخ الحي، وحتى القرن العشرين.

ويتأكد للقارئ هذا المفهوم الذي يحرره بطل الرواية «أوخيد»، ويحكم علاقته بالمهر الأبلق الذي تلقاه هدية من زعيم قبائل «أمناس»، وفي قبائل تستوطن جنوب شرق الجزائر، وتبدأ هذه العلاقة بمفارقة أوخيد بأبلقة في الأسميات المقدسة، بين رفاهة أو وحيداً وهو يتهاوس: «هل سيق لأحدم أن شاهد مهرى أبلق؟ والمهرى الأبلق هو من لجانب تسبق الفيل، وفي الإبل الصلصبة إلى قبيلة مهرة بن حودان من اليمن. وتتساعد قصة «حي» بين الأبلق وبين أوخيد حتى يصبحان جزءاً واحداً يشدّ حزامهما الوصل والغناء والرفقة، حتى إن أوخيد يقصد شاعرة معروفة من قبائل «دول أبداوا» ويطلب إليها أن ترضى أبلقه قصيدة مديح تصدق ليله ورشاقته وإقدامه، حتى إن هذا المهرى أصبح صديقه الصدوق الذي ينازل به بقية الفرسان في أفراسهم السالسية كل ليلة. ويفرز به الصحراء لندوار حبيبائه الكثيرات، فيصبح الشاهد الوحيد على قصص حبه المتعددة. حتى يصاب الأبلق بالمرض «اللسيم» كما يسميه الكوني وهو الجرب أو دام الصحراء كما يسمونه، قال له الشيخ موسى «شفا جمك في أسبار» وأسبار هذا: يعتقد أنه بقايا السليم، وهو نهايت أسطوري يسطي طاقة هائلة، القرض من ليبيا موطن الكاتب في القرن الثالث قبل الميلاد. ووجع المؤرخون القدماء أنه كان دواء سحرى لكل الأمراض المعروفة في العالم القديم وكل ملوك ليبيا القدماء يصدرونه إلى مصر وما وراء البحار. ويعتقد كثيرون

الإشارات والتبحيات

شوشرة الماء المتدفق من العين عبر الجدول، رأى الثياب المفسلفة مطروحة على نخلة قصيرة القامة، إنه دودو يستحم ويقتل احتشال العرس، يتهاى على يتسلق إلى فراشه، بجوار زوجته الجديدة، ها هو سارق زوجته يلف أمام عينيه في متوسط العين، إنه قاطع طريق، أو أسوأ، يتذكر أويخيد الآن أنه لا يمكن أن يكون سليل، أخفونج، العظيم ابن شيخ أعرق قبائل الصحراء، إنه باع زوجته وولده مقابل حفلة من سبع الدنيا، هو نذل، هو مذوث بالصار، ها هو أويخيد يلف فوق رأس شريمه، تبادل نظرة طويلة، تولف دودو عن العيث بالمام، وبلغ نحوه نظرة بلهاء، عارية كما هو عار نساء إنها طفلة واحدة اختزلت النحر والبصم، أوج دودو وانتهى الأمر، ألقى أويخيد بالنثر في العين بجوار الحنة، وكانت من أقصى المنازل، تنطلق زغرودة بعيدة.

على أن قوانين الصحراء سول... تسنها القليلة على رقاب صانعيها وتتوقف عن توزيع التركة الكبيرة حتى يتأتى لأقارب دودو، وورثته، أن يسودوا إلى القليلة برأس القاتل، إنه الآن يجابه مصير أقل ما فيه الجوع والعطش والحياة في قلب الكهوف، إنه الآن يسبق خلف صفرة أمامها ثلاثة يبعون في الصحراء بحثاً عن رفيقه، يريد أويخيد، ياربي لماذا يسقط الأبرياء بيد السفلة؟ ياربي لماذا يسقط الرسل بيد السفلة؟ دل عليه الأبلق عند ما تحرف عليه الأعداء، ثم اصطفاه باللعب في عش رفيقه، سلم أويخيد نفسه للموت بدلا من المهوى.

التقم منه أعداده كما التقت ثاليس من شُرْبها للشريعة، وتقول الأسطورة إن ثاليس هذه أمرت العبيد أن يمزقوا شُرْبها بين جملين ويقودهما سائسان مجنولان يسوران في طريقين متعاكسين عقابا لها

علمية لأكثر من نيات لتطبيب أكثر من عشرين مرضاً في وقت واحد.

استرد الأبلق لحمه وشمه ويهاو لكن الحرب كانت قد رفعت عقيرتها واشتعلت، جاءت على البلاد بالمجاعة، الظليان يتدلقون بالآلاف على الضواهر اللبية، يحرقون الأخضر واليابس ويقتلون الشيوخ والأطفال ويغتصبون النساء. وهام البشر يموتون من أجل كسرة خبز أو حفلة من الشعر حتى إن أويخيد فكر في رهن أبنته لقاء مجموعة من أجرة الشعر، بل يرهنه بالفعل (لدودو) الذي يمتد بصلة قرابة مزهومة لزوجته وأغنى أغنياء قبيلته وعندما يحاول استعادة المهوى يشترط عليه دودو مقابل ذلك أن يطلق زوجته، فهو الذي كان يحبها قبل أويخيد والآن قد نجح في تصب فخاخه لقرينه ولا مفر، الأبلق أو للزوجة وله في حال تنازله عن الزوجة كيسان من التبر الخالص.

إنها الحرب لها مستقلوها وأثرها وأخلاقياتها، على أويخيد أن يختار، سلم امرأته وولده لرجل غريب لكنه ولا شك لابد أن يسمح هذا الخطأ الذي جعله بالعار، سعيد التبر لا محالة، فإنه يشعر أن روحه قد تطخت، لم تعد الصحراء كما كانت بهاراتها الأولى، دخلت أسواق البورصة والخاصة ليست صحراء التي يعرفها، لم تعد إليه بعد غزو أوروبا وحضارتها المدمرة، التي أتت على الأخضر واليابس، فكيف سيمسح إذن هذه اللعنة.

إنه الآن قد صار حديث الصحراء، صار أموجاً للعار، توجه إلى الأحراش الموصلة إلى واحة (دودو) إن الأبلق ما زال لدى غريمة وبذلك زوجته التي كانت في انتظار العرس الذي يعد له دودو، ويوما يمر أويخيد أمام عين التركة، سمع

أن فيه يكمن سر التحطيط إذ استخدمه الصراطة لهذا الغرض. أرشده الشيخ موسى فقيه القبيلة أن، اذهب بالمهوى إلى قرعات ميمون، في الربيع، وتصحه بترك المهوى برعى يوماً أو يومين وقال له لا تنس أن تعقله جيداً حتى لا يفر ثم كرر له الشيخ موسى بنية خامسة، أسرار في القبيلة مرادف للجن والجنون، من ذاقه جن سواء كان ذلك حيوئاً أم إنساناً، ويعرف الأمل من هذا النيات الخرافى أن نبشته بها ألف دواء ولكنها نحر كلها من باب الجن.

إلا أن أويخيد كان يبعيه كالنساء، أن يرى سهره في حالة يرثى لها ويخبط الدم تزل من جلده السوداء، فكان يضع رأس المهوى تحت أبطنه ويكسول له أصبر، أنت لم تخلق الموت... إن العجب مصير أنص من الجنون، وما دام الأمر كذلك فقد قرر أن يأخذ الأبلق إلى أسوار.

هذا هو عالم الصحراء المعتقد، عالم النجم الزهيدة والنقاء الذي يتوحد فيه الطوطم، يتوحد فيه التاريخ، ليس علينا أن نندم حيث يقاتل الناس قوتهم البوسى، بهذا الإيمان والفشوع، يذهب أويخيد بأبنته إلى قرعات ميمون ويردد: «دُفنا أسواراً لم ندله فلحن في طريقنا إلى الجنون، لا أريد أن أرى جسدك يتساقط قطعة قطعة، سأجوز قبل أن يموت».

لكنه لم يكن مدهشاً ولا مثالياً أن يتعافى الأبلق بعد أن أكل أسواراً إذ لم يكن الكونى على هذه الدرجة من الرومانتيكية.. حتى يشفى لنا الجرب بالتماريذ، تكن الخيال الشعبي أحياناً له دور عظيم في صنع مغيلات العلم وأيضاً مغيلات الشعوب، فأسوار هذا هو النيات البرى الذى سبق الإشارة إلى تاريخه في الصحراء اللبية وهو يعطى خصائص

الإشارات والتبويضات

عصر التحولات الكبرى، عصر صياغة دعاوى الشخصية والبطولة الإنسانية في هذا الألفية.

بهذا الفهم المتألق المتنامي لعناصر هذه المسألة، الفعل والفعل المضاد، التقدم والتكوص، الوهي والوعي المضاد، الأخلاقيات والأخلاقيات المضادة، جدلية الصبغة والموت والحب والانكسار والانتصار، يفهم الفنان المبدع حكيم حرب هذا النص الباهر على كل مستوياته الفنية والفكرية، فهما تجديدياً ابتكارياً خلافاً قادراً على ترجمته إلى مساحات جدلية بين الكتلة والفرغ، الضوء والظل، الأصفر والأخضر والأزرق، الحركة والسكون، المتحرك والفاصل... الخ.

يفتح، يحكم حرب، معالجة المبدعة لهاملت بمشهد إيماني يمثل «هاملت، بين قس الرضى، أمه في جانب وحمه في الجانب الآخر، يتنازحانه، يتناوبانه في عدة حركات متباعدة تتفاوت بين الإلحاح الحركي العادي والتعبير البطيء، على اختلاف الألوان بدلالاتها الدرامية، أصفر الفكرة، أو أزرق المسألة، أو أحمر الدم، كما تتلوح في المساحة المسرحية الأساسية مساحات متبادلة من الضوء والظل تتكشف لنا ظلال نفس هاملت الشليسية بالألم والأسى، أو جوانب شخصيته المضنية، يرسم هذا المشهد بهول المسألة القادمة في الأحداث التالية له، حيث يدفع «هاملت، إلى نهايته الأساسية مدفوعاً بذلك الصراع الدرامي الدامي داخله، والهوس المستعظم في صميم شخصيته، مما يدفعه إلى ممارسة التآمر ضد المامرة الكبرى ضده، حتى تصرعه في النهاية كل هذه الأضداد الهائلة.

لقد أهمل الفنان المبدع حكيم حرب كل المحسنات الدرامية والتي قد تطف

الشردن

ما ملئت وتراچيديا الفعل والنكوص

فتحدد أهم التفسيرات الفكرية والاجتماعية والتي تكترب من روح ودراما «هاملت، أنه لقد وضميته الاجتماعية المحترمة على نحو ما فقدت «الكترا، وضعا الملكي الاجتماعي في الدراما اليونانية، فهو أن «الكترا، تقارم المامرة في وضوح كامل، ويكون الثمن أنهاراً من الدم، أما هاملت فإنه يتأثر، ويعد مسرحية حادثة الدرامية، قد يرتد قناع البلاء حيناً، أو الجون حيناً آخر، لكنه يبقى على الدوام واحياً متأنكاً متوتراً فاهماً مدركاً لطاغر المسألة السوق إليها، بهدف استعادة مكانته الاجتماعية المحترمة المفقودة.

والمرسحة في إجمالها تعبير عن الإخفاقات الكبرى، بما في ذلك حب «هاملت، لأوفيليا، وما قوله لها «إلى الدبر، أوفيليا، إلى الدبر، سوى محاولة منه لصيغ القداسة على هذه الإخفاقات الكبرى، ومحاولة خلق الطهارة والنقاء على آخر ماتبقى في حياته من لبالة. إن «هاملت، تعبير شديد التميز والذقة عن

على تدويرها المحاولة التي استهدفت حياتها.

(من أسطورة تاليس وأهلانترس).

وهكذا تفسخ أوجيد بين جميلين. انشطرت اللثة وانهار الجدار الفظيع بضربة سيف غريب.

يقول الدكتور فلاديمير غوسيف أستاذ علم الأسلوب بمعهد جوركي بموسكو، ثمة أشياء كثيرة يقصر عنها الفهم المجرد، ولكنه ينهض من تلقاء نفسه من داخل المناخ الروائي راسماً أمامنا ذلك العالم الصعراوي القاسي.

إله من النادر أن يصف إبراهيم الكولوني الصعراء نفسها، إنها السماء المفتوحة فوق الأرض والمراء المنبسط حيناً، والجبل حيناً آخر. إله فضل عن المادة العكائية المشرقة التي لجهل وجورنا داخلها، فإنها تجربة تفصح لنا حضارة القرن العشرين بأفروحاتها المدنية والحضارية، والتي سلطت الإنسان من إنسانيته وسلطته للوقى الشريعة التي تعلمها على وجه اليقين.

إن رواية الكولوني هي إعادة ترتيب لهذا العالم، لهذا الإنسان الممسخ الذي يصاول الكاتب أن يعيده إلى ذاته، فالمعكائية تقسم على هذه العلاقة التي جمعت بين أوجيد البطل وجملة الأبطال، والعلاقة القائمة بين فداء الإنسان ووفاء الحيوان، هذه الثنائية التي شكلت البنى الداخلية للعالم الروائي، أعلت السرد من بعض مناته، لتجاوزها سكونية الوصف إلى بؤرة الصراع الدرامي للحدث.

إن القيمة حين تتقلب رأساً على عقب، لومن سوى المبدع، يستطيع إعادة بناءها، وهذا قليل مما أوما إليه الكولوني دون تصريح. ■

محمود قرني

الإشارات والتبنيات

السينما

قراءة في السينما السنغالية(*)

ق ليس هناك أي مشقة في الاقتراب - بصورة شاملة إلى حد ما - من الإنتاج السينمائي السنغالي خلال الفترة (١٩٦٠ - ١٩٧٠) وصير الأفلام: سوند أمة، ما جال الكبير (١٩٦١)، بوروم ساريت، سارزان، والحار (١٩٦٣)، نواي ديونجسان، ولم يكن هناك تلج، أفريقيا السوداء على الساحة (١٩٦٥) سمراء من... (١٩٦٦) حقيقتة، التلويز، مدينة المتناقضات (١٩٦٨) سيمب Simb، صندوق ماكا - كولي، لمن يعرفون، ديالفاي Diakha - bi (١٩٦٩) دوج - بي، الصبي بادو - رقصات الغابة المقدسة، يوم في حياة جبريل - داي، قرية جبريل - داي وإقامة في دكار (١٩٧٠). لا يتخطى الأمر البتة بوصف وتحليل كل فيلم على حدة، ولكن الإبقاء على الأفكار والأشكال لأنهاما يكسان حقيقة التماذج.

تنقسم هذه الأفلام إلى مجموعتين، إحداهما حول دكار والأمة، والأخرى حول الآخرين، وبالضرورة تتفرع الأولى إلى ضربين:

١ - المدينة مكان للضباع.

ب - لا تتعلق بالقطعية التامة، وإن التبت أفلام في رؤاها.

ها هي ذي أفلام المجموعة الأولى، حسب الترتيب السابق.

أ - بوروم ساريت، دكار، ولم يكن هناك تلج، التلويز، لمن يعرفون، ديالفا - بي، دوج - بي، الصبي بادو.

ب - مدينة المتناقضات، سمراء من... إقامة في دكار.

بذلك، أصبحت دكار المدينة، المفضلة للدراما السنغالية، وحتى الأفريقية. هل هناك أفلام أخرى، من الستغال في هذه الفترة؟ زيارة الأساكين المقدسة (ماجال الكبير)، التاريخ (موند أمة)، القصة (سارزان)، نواي، ديونجسان، صندوق ماكا - كولي، الرياضة (أفريقيا السوداء على الساحة)، الجن (ديالفاي)، الطب (حقيقتة)، الحياة البريئة في الفيلمين الدائرين عن جبريل - داي، أو التلويز (سيمب، رقصات الغابة المقدسة).

تستدعي اللغة الساكنة مظاهر الحياة التقاليدية، سواء كانت مصنوعة من سينمائيين محترفين أو هواة، أمثال: بلايز سنجهور BLAISE SENGHOR أو إيف دياني Yves Diegne. هذه التناجسات لا يعكس التقاضي عنها، حتى ولو كانت ثلاثين فيلماً، من بينها خمسة أفلام طويلة في عشر سنوات، وفي الحقيقة، حينما نعرف أن الأفلام الدومينغارية والكاكاتيا المصورة، كانت أسببات السينما الأفريقية الفكريات، ولكنها لم تأخذ أهميتها الحقيقية في مقابل الأنواع، genres الأخرى.

● أفلام - نماذج:

هذا يمكن تسليط بالرجوع إلى الفئة الأولى - يكون أفلام دكار - تشكل - في

دون تحقيق الفهم والإحساس بهذه الأساسة، فكان التكاوة الدقيق لعناصر المسرحية وإعادة تركيبها فيها، يعد شكلاً من أشكال الإبداع في حد ذاته، كذلك حقق الاختيارات درامية مبدعة تنجها مباشرة إلى الفعل الشامل والأثر النهائي، ساعده في ذلك القدرات التصويرية لجسمه ككتلة في الفراغ المسرحي في دور هاملت، من خلال ذلك التلوع الغصبي في الحركة وفي الأداء التمثيلي أيضاً، كذلك يجب أن نلوه بالفنان «سامر جزار» في دوريه المهرج - «كودويس»، في قدراته المركبة التصويرية معاً، والفنانة المبدعة الباهرة، «كفاح سلامة»، في دورها «أوفيليا» - «جرتري» بقدرة على تحقيق التناقض والتباين المبدع في أداء كل شخصية على حدة، «جرتري» برصانتها التأسرية، «أوفيليا» بنقاها المعتوه، كذلك تألق الفنان المبدع وسام قطاونه، في صياغة فورم موسيقي تعبيري يكشف عن توتر الحدث الدرامي، أو توتر الشخصية وجنونها، أو الهذو، الناهم الذي يسبق العاصفة، إنه فنان قادر على كشف الشحنة الدرامية المتوهجة والتعبير الإبداعي الموسيقي عنها في سلاسة وعذوبة فائقتين.

نحن أمام عرض مسرحي يتجاوز بيماطته المبدعة كل حدود المستحيل المسرحي العريس ليصوغ ويعيد بناء أعلامنا لا غصب في اللقاء والطهارة، بل في مسرح مبدع حقاً، نادراً ما نراه على مجمل الساحة العربية.

هـ - ف

تنقسم هذه الأفلام إلى مجموعتين، إحداهما حول دكار والأمة، والأخرى حول الآخرين، وبالضرورة تتفرع الأولى إلى ضربين:

الإشارات والتنبهات

الحقيقة - مصدر إلهام السينما الأفريقية، في السنغال وفي الدول الأفريقية الأخرى، على الساحة الجذرية تبعاً لما سلف ذكره، وعلى الساحة الجمالية، تبعاً للوجهتين: المدينة - المسورة وتادرا المدينة - المشتتة.

وبالتعرض لهذه الأفلام، من زاوية التكوين - التشكيل، بمعنى النطق المركب بين السرد، وتجسيم المكان، ترتبط بمعرفة نموذج (بوروم ساريت، Borom Sarret) المُنس، الذى يشكل المسيرة الحقيقية فى توضيح أشكال الظلم الاجتماعى، حيث أفريقية هى الضحية فى المتروبول Metropole الحديث، وكذلك الصورة الطبوغرافية: شارع إشر شارع، هى إشر هى، مكان إشر مكان، السوق، المصحة، المقبرة... الخ، وللنموذج الآخر المتأخر نسبياً هو «مدينة المتناقضات»، نموذج لمنطقة - تخيلية، فيلم صور كتحية إلى مدينة /مكان لمقابلة الرغبات والأهلام. هذه الوجهة الثانية، أقل وضوحاً من الأولى، أقل ترويحاً، نادرة، لكن لها ممثلون وتقدم مفعلاً لثلة من السينمائيين الملتئمين حول الإرادة الجمالية الجلية، فى نهاية الفترة السابقة: العين الخضراء.

● سياسية، السينمائيين:

حول مسألة العلاقة بالسياسة، يتضح أن داکار مدينة التعليم والمبادأة السياسية. الأمة، مقابلة السينما والمسحاسة لا تؤكد أو تحفظ السينما السنغالية. فى البداية، كانت الأمم وسط السينما الأفريقية السوداء بسبب «مياضية» Politicité السينمائيين.

لا نشدد على نقطة البدء، قبل بولان فسيبرا Paulin Vieyra بعد الرائد (الاستثناءان الكبيران هما عثمان سميين وجيريل ديوب - ما مبيتي) فى إنشاء

مينة سينمائية وليس مينة حرفية، وأسطر أيضاً أنه فى السنغال وجدت أول جمعية للسينمائيين (ثم جمعية للنقاد السينما)، وكانت وتقليتها بدائية، برغم أنها المكان المباشر للتعامل بين السينمائيين مع المستقل والحكومة.

بولان فييرا، نفسه، يعرض وجود هذه الجمعية: أنشئت «فى ١٩٦٧/٦٦»، بعد المهرجان الدولى لأفلام الزوجة. لا يجب أن ننسى أنه فى السنغال، خلافاً لعدد من الدول الأفريقية، ولدت الأمة قبل الدولة. هذه الجمعية أنشئت من خلالها، نحن الأسلاف...، قلنا، قبل أن يوافق العالم على وجود جمعية، يجب أن تكون هناك تواة من أناس يشكلون نماثيل جمعية، فيلنضم آخرون... كانت هناك أتران على اليسار! هاهما جمعيتان سنغالياتان، ولكن فى خلال عام ونصف، وتحدثنا فى العام ١٩٧٠، توهدتا وتدمجتا فى جمعية واحدة، غير أنه تم المحافظة على رمز جمعية الأسلاف، CINESEAS، جمعية السينمائيين السنغاليين المتحدين.

لم يغب هذا أدراج الرياح: إنهم من «الحاربين العظماء»، الذين ينتجون عناصر السينما السياسية الطبوغرافية القومية، وكذلك العمل الأكثر أهمية، بنائياً وسياسياً، يتمثل فى تجاوزهم للدولة السنغالية واتصالهم بإبداعات الفيدرالية الهان - أفريكان PAN AFRICAIN للسينمائيين، حيث انعقد المؤتمر الأول للمنظمة فى تونس العام ١٩٧٠ بمشاركة قيادية من السينمائيين التونسيين والسنغاليين.

عادت السكرتارية العامة للـ FEPACT، إلى السنغال، بولما ظلت الرئاسة فى تونس. هذه الوضعية حددت وتقليتها حتى انعقاد المؤتمر الثالث ١٩٨٥. ومنذ هذه

الظاهرة فقدت السنغال دورها الرائد وفى الوقت ذاته مقعد الفيدرالية لصالح واجادوجو، وهذا يشرح نتائج السينمائيين السنغاليين، وبالأخص باباكار سامب BABACAR SAMB وبولان فييرا PAULIN VIEYRA ثم جوتيمون تراورى JOHNSON TRAORE، المتعلق بتكوين الـ FEPACT، قبل ظهور عناصر الانحطاط DEGENERESCENCE التى تفسد السينمائيين المتمتعين إليها إلى تغيير بنى التنظيم والمساوية.

● ملاحظة ختامية:

لا يمحى تاريخ السينما الأفريقية تاريخ النلى السياسية الأفريقية ويظل - بالنسبة لها تاريخاً سياسياً... من هذه الوجهة، يمكن وضع خط مواز وإيهامى، بالنسبة للسنغال وداكار، بين الملتقى الاقتصادي والاجتماعى لهذه الدولة وهذه المدينة، وبين منحنى السينما السنغالية، القليلة الإنتاج فى الثمانينيات على غير المتوقع للقرنين اللتين شهدتا ميلادها ونموذجها التلموى.

ليس هذا بكان لسرد حكاية التجريد اللثنائية، ولكن يتحتم علينا معرفة أن النموذج السنغالى كان جمالياً واستراتيجياً ومعاصراً لـ «فعل، الاستقلالات التى جرت فى أفريقيا السوداء، وأيضاً أن السينما الأفريقية بفضلها تقدمت فى ساحل العاج، الكاميرون، النيجر، وماليًا فى بوركينا فاسو ومالى، وليس مثلاً للدهشة أن السينمائيين الأفارقة تملكون مكانهم الطبيعي عبر النقد والادعاءات الشرعية، بمعنى أحق غير الديمقراطية. ■

بيير هافنير

ترجمة: أحمد عثمان

هامش:

(*) الحدوان الفرعى من وضع المترجم.

الإشارات والتبنيات

الغالب

ويلز وريشتين وموريتي في مهرجان ميونخ الدولي

فأن تصب الصبابة هو أن تصب السينما، عنوان تقديم إيرهارد هاولف مدير مهرجان ميونخ السينمائي الدولي لدورته الثانية عشرة، التي حلت بالفيلم من مختلف بلاد العالم، ومختلف الاتجاهات، مائة وعشرون فيلماً تضيئ أجيالاً من القديم والجديد، ولتساجات للسينما عما التليفزيون والتفديو، إلى جانب مهرجان سواز دولي - لأفلام الأطفال، وكأحد تقاليده وكيم معرضاً خاص هذا العام لسينما بأفريقيا. حيث تعتبر ميونخ - عاصمة ولاية بأفريقيا - أبرز مراكز السينما في ألمانيا وذلك احتفالاً بمرور خمسة وسبعين عاماً على أول إنتاج لها. وقد ضم المعرض عدداً ضخماً من هذه الأفلام، من العشرينات حتى التسعينات، والأزياء والكوميديا القديمة وآلات العرض والمجسمات تقدم تاريخ أستوديوهات بأفريقيا التي نظم لضيوف المهرجان زيارة لها.

والجديد في جغرافية المهرجان هذه الدورة هو افتتاح مجمع يضم ستاً من

دور العرض مما وفر وقت وجهد الانتقال من مكان لآخر بعيداً - وخاصة أنها تضم مقهى ومطعماً وهو لا يبعد كثيراً عن المركز الرئيسي للمهرجان مركز جاستايج النكايف Jastieg الذي يضم قاعتين للعرض أحدهما للعرض الصحفية، وقاعة للندوات والتقاوت مع المخرجين.

يفتتح المهرجان بأحد أفلام برنامج، عروض عالمية أولى، وهو فيلم حكاية بروكس، الفيلم الأول للمخرج النجم روبرت دي نورو الذي عرفناه فعلاً في أفلام معروفة مثل الأب الروحي، الجزء الثاني ١٩٧٤ لفرانسيس كوپولا، وسائق التاكسي لمارتن سكورسيزي ١٩٧٥، وصائد الفزائن، لميخائيل كيمبلو. ١٩٧٨، والثلث الهائج، لمارتن سكورسيزي ١٩٧٩، وحدث ذات مرة في أمريكا، لمسرحي لويي ١٩٨٤، ورأس الشوف، لمارتن سكورسيزي ١٩٩١ وغيرها.. يلقف دي نورو لأول مرة خلف الكاميرا، كما يؤدي دور والد لصبي التاسعة من عمره يعارض قيام علاقة صداقة بينه وبين أحد رجال العصابات الذي يعيش في الحى. وكان الوالد يناضل ضد الفساد ويريد لابنه أن يتأقن عن عالم الشر، ولكن الولد وجد في صديقه قوة لم يكن يجدها في والده.. وعندما يبلغ الولد من المراهقة يندمج في عالم العصابات - وتتشكل كل مساعي والده. وتلاحظ تأثر دي نورو - كمخرج - بالمخرج الكبير سكورسيزي الذي مثل في خمسة من أفلامه.

يلقى برنامج خاص باسم «جول الفد، الضوء على أفلام مخرجين شبان شهر معروفين في أوروبا وألمانيا بل أحياناً في بلادهم، وهي أفلام واحدة من هؤلاء: المخرج التشيلي جوستافو ماريولو Justo Mario مخرج فيلم - جوني ١٠٠ بهرين دعاني بحماس لمشاهدته مدير معهد

السينما والتليفزيون بمونيخ والمحتاج لينجسفيد باعتبارها أحد تلاميذه في المعهد، وجوستافو من مرانيد سانتياجو دي شيلي عام ١٩٥٥ وتره دراسة القانون في بلده عام ١٩٧٧ ليدرس السينما في ألمانيا - وعمل بعد تخرجه كمساعد مخرج في مسلسلات تليفزيونية وأفلام وكان فيلمه الأول، الصوت، إنتاجا إنجليزي - أمريكا مشتركاً، وفيلمه الثاني إنتاج شيلي بالاشتراك مع المكسيك وأمريكا وهو من الأفلام المرشحة للدورة الجديدة لمهرجان القاهرة السينمائي الدولي. ويدير حول اقتحام مجموعة من الشبان لمحل يتاجر علناً في شرائط الفيديو وسر - متواطعا مع مدير فرع أحد البنوك في العملة في السوق السوداء. أحد أفراد المجموعة والصاب «جوني»، طالب عمره ١٧ سنة - لا خبرة له ولا باع في عالم الجريمة، يحتجز أصحاب العمل ومدير البنك وسكرتيرته التي تفتين أنها عشيقته بانضبط بالإذعان. يصل الأمر للبوليس وإلى أجهزة الإعلام حيث يحضر فريق تليفزيوني. وعلمنا تسقط حقيبته جوني وبها بظافته تقوم حملة إعلامية تمت شعار الفلذو شاباً من شيلي.. ويذهب متدرب التليفزيون إلى والدة الطالب وإلى زميلته التي كان والدها يتبعها من لقائه وإلى مدرسته ويحاول إقناعها بتعيين صورته أمام الرأي العام المحلي والعالمي. يسخر الفيلم من أخلاقيات المجتمع التشيلي ومن الإعلام وثائق المؤسسات.

يختار - المهرجان ثلاثة مخرجين - اثنين أحباء وواحد راكض لتقديم بعض أعمالهم.. أما الراحل فهو أوسون ويلز أعظم صغريات السينما في العالم.. يدعو المهرجان لجنة عملت معه مثله وكاتبة سناريو وكالت من أعز صديقاته والخرجة الكرواية أوجا كادار التي كانت

الإشارات والتنبهات

قد التقت ويلز حينما كان يصور فيلم المحاكمة في زغرب، وتعرض لأمادج من أفلامه من بينها فيلم من إخراجة لفيلم «عقول».

أما المخرجان الآخران من الأحياء فهما المكسيكي أرتورو ريبشتين Arturo Ripstein والإيطالي ناني موريتي Nanni Moretti. ويعرض للأول ثلاثة أفلام - وكان قد أهد له برنامج استعاري عام ١٩٨٨ - من بين هذه الأفلام الثلاثة فيلم «بداية ونهاية» - ١٩٩٣ عن رواية نجيب محفوظ - ولقامت زوجة المخرج باز أنيسا جارسيا ديجو بكتابة السيناريو وكانت قد قرأت الرواية مترجمة للإنجليزية وتأثرت بها وألقت زوجها بإخراجها، وكان هو نفسه مهتماً بإخراج رواية أخرى لمحمود هي «زقاق المدق» كما حدثني عام ١٩٨٨ في ميونيخ.

وتتشابه الأحداث في البداية بين الفيلم المكسيكي والنص الأدبي والفيلم الذي أخرجه صلاح أبو سيف، ثم تتباين في التفاصيل طبقاً للمقتضيات الاجتماعية والزمنية للبيئة المكسيكية - حيث تقدم مشاهد أكثر تعصراً تتلام مع التسعينيات في المكسيك، مع الاحتفاظ - لحد كبير - بروح العمل الأدبي - هنا نجد نظيرة «نفسية» - لا يمكن أن ننسى تجسيد سناء جميل لها - التي تضطر لترك المدرسة وتعمل في الخياطة بالبيت وتخضع لمغازلات صبي الكهز - وتسلم له نفسها حينما بعدها بالزواج.. ثم تتعاضد وهي توصل ثوب زفاف إلى فتاة في سوق اسمك أن غطيها ليس إلا صبي الكهز.. وهي تسير في طريق الذهارة ليس لطلب المال فحسب، بل لترضى شهوتها وترضى شعورها بأن الرجال يريدونها.

الابن الأكبر يعمل في ملهى .. ويعوش مع غانيه - ويتورط في تجارة المخدرات

مما يعرضه لعقاب قاس من العصاية، وفي الفيلم المكسيكي شخصية للأخ الأصغر الذي يضحي بجه ودراسته ويقول العمل في مكان ثام من أجل الأخ الأوسط الذي يرسل له بجزء كبير من مرتبه، بل ويقول أن يتزوج الفتاة التي اعتدى أخوه على عافها.. الابن الأوسط صاحب الحظ - أمل الأسرة - يصعد السلم الاجتماعي ويصبح رئيساً لاتحاد الطلبة.. ويوجد باب الواسطة مفتوحاً أمامه لآمال عريضة.. ولكن هذا الباب يوصد عندما يقبض على شقيقته في بيت دهارة.. يحاول أصدقائه من أصحاب النفوذ للتستر على القضية.. ويدبر هو أمر انتصارها في بلجيكا.. يتركها - والدماء تنزل من تحت الباب - وهذا هو الأحمر وساعتها بين يديه.. وكان هو قد قرر أمر..

يقول لنا أرتورو ريبشتين.. «لقد شدني إلى رواية نجيب محفوظ تعصراً الشقاء والأمل، والإنسانية الغام فيها ودعيتي إلى تجسيدها على الشاشة.. إن الأسرة، في الرواية تجعلني أضع أصمعي على جراح البشرية».

أما المخرج الإيطالي نانو موريتي فقد كان صاحب نصيب الأسد حيث عرض له ثمانية أفلام - وأقيمت ندوة له - يعتبر موريتي أصحوية السينما الإيطالية أو فتاها المثلل، فهو مخرج وكاتب سيناريو وهو ممثل ومولتير وممثلج. بدأ بإخراج فيلمين قصيرين من عام ١٩٧٢ بكاميرا سموير للهواة - وفي عام ١٩٧٦ بعد أن فشل في إقناع أي منتج صور فيلمه الروائي الطويل الأول «أنا حر نفسي» - كتب له السيناريو وأعد له المونتاج وهو الذي أنتجه وقام ببطولته ثم قام بتكبيره من ٨ ملم إلى ١٦ ملم، وهو فيلم أخيه بالاقرار الذاتي - في العام نفسه يتألق ممثلاً لفيلم «الأب السيد» - للأخوين تافاناي الذي عرض في مهرجان فينسيا،

ولكنه لا يكف عن تجاربه في الإخراج فيسور فيلم «ها أنا أيتها الكلية» عام ١٩٧٨ بمقام ١٦ ملم وكبره إلى ٣٥ ملم، من تأليفه ويطولته، يمثل إيطاليا في مهرجان كان - ويحل في الفيلم الأضلاع الاجتماعية بأسلوب كوميدى مع تركيز على إحياتات الشباب: ويصبح موريتي من أنجح مخرجي السينما الإيطالية في السبعينيات والثمانينيات، وأخذ الملتحون يتنافسون عليه، يأتي فيلمه البنيضاء - عام ١٩٨٤ - يدعو إلى إعادة التفكير في المواقف السياسية الأيديولوجية.. هوث يرفض كل جانب الجانب الآخر، كما يدافع فيه عن الناس العاديين.

وفي فيلمه «التهى القداس» يلوم بدور الكاهن الذي يعود إلى روما بعد خدمة طويلة بجزيرة ثانية، فيجد كل شيء قد تغير.. أخوه في السجن لتورطه في أعمال إرهابية.. أبوه ترك الأسرة من أجل شابة مسفيرة.. يحاول أن يكون عنصر طمانينة ولكن الكثر يرفضه فيترك روما إلى مكان آخر بعدد يكون أقرب فيه إلى الناس.

ويتناول موريتي الشؤون السياسية في بعض أفلامه.. موقف الحزب الشيوعي الإيطالي بعد تغير هويته واسمه في فيلم «الذئبة الحمراء» - عام ١٩٨٩، وفي عام ١٩٩٠ فيلم «الشيء» عن مصير الحزب.

ويعود أحياناً إلى حياته الشخصية كمصدر لأفلامه فهو في فيلم «يوميات عزيزة» ١٩٩٣ يصور بحث مخرج عن أماكن تصوير في روما.. ثم انتقله إلى جزيرة ومسانة الفنان المخرج على مثاليه.. وكيف يحقق أفكاره رغم الظروف والعقبات ■

فوزى سليمان

الإشارات والتنبهات

إيطاليا

إعادة كتابة تاريخ هذا القرن

قاستضافت مدينة أوريينو (بوسط إيطاليا)، من ١٣ إلى ١٥ يناير ١٩٩٤، مؤتمر «لوتين والقرن العشرون»، الذي ضم مجموعة من الباحثين والخبراء من مختلف أنحاء العالم، والذي تناول بالتحليل النقدي، دون أية نوايا تصفية، أفكار وأعمال الزعيم السوفييتي، في محاولة التقييم التاريخي لقرن لم يكن غنيا فقط بالأماس ولكن بحركات تحرير مهمة أيضا، والغصد هو التحقق من معاصرة أو عدم معاصرة أفكار وأعمال أحد أبطال حقيقتنا هذه لحاضرنا هذا.

وفي رأي لوجي كورتوزي مدير مجلة «جانو» الإيطالية، أنه فيما يتعلق بمسألة «الدولة، فكلدت تعرضت أفكار لوتين لانطفاء جذرية عام ١٩١٤، عندما وصل في تظلماته إلى حتمية تلاشي الدولة، تدريجيا، بأشكالها كافة، بما في ذلك دكتاتورية البروليتاريا.

وهي نظرية تبعث الآن على الشك في نظر فلاسفة المجتمع المعقد المحدثين، حيث يصفها الباحث الفرنسي

جاءك تسميه بأنها لحظة ضعف في الفكر الماركسي. ففي كل مجتمع، في رأي الباحث، يوجد عنصر انتقام تتعرض بدونه الديمقراطية لنفسها للتلاشي. بينما يرى الإيطالي دومينيكو لوساردو أن مسألة تلاشي الدولة تبقى صالحة حتى الآن كـ «منظم مثالي، فيما يتعلق بتجسيم السلطة وإخضاعها للرقابة الديمقراطية. وفي رأي تسميه أن البناء الخطي لـ «الدولة والشورى، بكامله يجب أن يخضع للتحليل النقدي، فهو إعادة بناء جذبية أحادية البؤرة لتفريبات ماركس وإنجلز، اللذين لم ينفكا شيئا عن تلاشي الدولة بل تحدثا عن هدمها في شكلها البرجوازي واستبدالها بالمثل البروليتاري كجمهورية ديمقراطية قائمة على سلطة الانتخاب العامة.

والمسألة تعيد من جديد طرح قضية فتن اشتباك الأفكار بين ماركس ولوتين وتلقي أحدهما على الآخر. وفي هذا يحذر جالفرانكو بالا: «إن لم يكن في الإمكان فصل لوتين عن ماركس، فإنه من غير المسموح به المحاولة الخطرة (باسم التفقه والتبعر والحفر الأثري) للعثور على ماركس العالم الحقيقي الذي لم تلوه سياسة لوتين».

الاشتبك لا ينفذ، ودومينيكو لوساردو يوضح ابتعاد لوتين الحاد عن مركزية ماركس الأوروبية المعلقة، التي جعلته إلى الاحتفاء بالبرجوازية، كمن تم اصطفاؤها للقيام بـ «رسالة» إنشاء السوق العالمية، «كطيفة تستحب خلفها الأمم كافة» حتى أكثرها مهجة. نحو الحضارة.

وقد تنبه الزعيم الروسي تماما لهذا القصور في مواجهة واقع الرأسمالية الاحتكارية الإمبريالي الجديد مما دفع به إلى قلب المعادلة فأضحى سياسة القوى

القوية الاستعمارية التي «تخلق الرخاء للمستغلين في قلة من الأمم المستغارة تأسيسا على استغلال مئات الملايين من العمال، في البلاد غير الأوروبية. وهكذا كان لوتين في مقدمة من أخصص للمناقشة شرط الاستبعاد المفروض من قبل آباء الإمبريالية البرجوازيين على «الجنس الفاسد، حين أضلوا» (متجاوزين في ذلك ماركس نفسه) البعد العالمي على الديمقراطية في مواجهة اللزوع، الغائب حاليا، نحو إعادة الاعتبار إلى الاستعمار، في حين يصل فيلسوف «الجمع المفتوح، كارل بوبر» نفسه، إلى التقرير بأن الغرب كان بالغ التسرع في التخلي عن مستعمراته السابقة التي وصلها (بوبر) بـ «حضانة الأطفال، التي تركت بلا حماية. وما نحن الآن بإزاء التوسع في التدخل «الإنساني، بمرارة البهايا أوضاعا كالمبدأ الركنية لسياسة الأمم المتحدة الدولية.

وبينما يصر جوسبي بريستينو على تأكيد معاصرة لوتين، حين يرى في الإدانة الليتوانية لتهب الشعب ودول الضواحي من جانب الاستعمار الاحتكاري بداية سياسة تدمير ثروات الأرض الطبيعية الجارية، تطرح مسألة معاصرة عدم معاصرة لوتين لنفسها مرة أخرى داخل الجدول النظري الماركسي فيما يتعلق بتحول واقع الإمبريالية في عصر الرأسمالية الاحتكارية عبر الأمم.

ويعتبر الباحث الأنجلو سكسوني ماكولم سيلفرس لوتين «خطوة هائلة في تاريخ المعاولات الماركسية لعلم العالم، وخاصة، لمقدرته على عدم إيمان أو الاستهانة بـ «المعطيات التجريبية التي كسوت دائما الأساس في تطوراتها، متحصنا، مع ذلك، ضد الضباب في تفصيلات الأحداث، ودون إجماع الوافع

الإشارات والتبهيّات

على الخضوع للتقسيمات الجدولية سابقة التصميم، بأى حال من الأحوال.

ولا يشك جانغرانكو بالا أنه فيما يتعلق بهذا، فإن التصنيفات التمثيلية التي ضمنها ليلين تحليله للإمبريالية، والتي تأسست على قاعدة من المأثور الماركسي، تظل قادرة حتى الآن، على المساعدة على فهم موضوعي لما يجرى حالياً. ويحتد بالا على مفاهيم قرنان بروديول وإيمانويل والليستين فيما يخص «العالمية» mondialista و «العالم-الثالثية» terzomondista مقررهما، في أماننا هذه، مركزة تحليل الإمبريالية كنتيجة حتمية لنمو التناقضات الداخلية في عالم الإنتاج الرأسمالي، الذي غطى تماماً وجه البسيطة.

وهي مركزة تلقى الضوء على أية تناقضات ثانوية، سواء على المستوى الجغرافي أو الإقليمي أو الإثني أو النوعي، مظهرة أيضاً ترتيبها من حيث الأهمية والمعلنى.

لكن المشكلة تصادف ظهورها على المنصة فيما يتعلق بالتناقضات النوعية، عندما تقدمت لوفشيانا فرونتيلي، خارج البرنامج المتفق عليه في المؤتمر، ممثلة لمركز «اختلاف/ شيوعية»، معلنة ديمشيتها من «صمت» المتكلمين للمؤتمر عن مواقف ليلين التي تناول فيها وضع ودور المرأة، وهو صمت مرتبط بعيب «استرجالي» في البسار، حتى ولو كان ثورياً، الذي يصفف الحركة السياسية النسائية ضمن الحركات الكثيرة الأخرى التي لا تصنف شيئا يذكر إلى المثاليات

المساعدة لمفاهيم الفكر السياسي الأساسية، على غرار نموذج منطق «المحليتين الزمنيتين، التقليدي:» «الكفاح الاقتصادي والاجتماعي إلى جانب البروليتاريا أولاً، ثم «الامتثال والتحرر» فيما بعد». وفي رأى السيدة فرونتيني، فإن عدم ربط الرجل والمرأة عضويًا على الصعيد نفسه، في العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، غير ناتج «عن رغبة للنظام الرأسمالي في ذلك، بل عن تحديد مسبق من قبل النظام الأبوي، patriarchale.

أما فيما يتعلق بالانتهيار المخزي لتجربة الاشتراكية المتحققة، So-cialismo reale، يخرج فاللستينو تشويراتانا بدرسين (أو بدرين مزدوج): ضرورة التواضع وعدم المغالاة في التقدير الذاتي («صلف الحزب»)، وهو السبب الأول وراء فشل أى حزب ثوري، ثم الشجاعة السياسية على التصحيح الفوري للأخطاء، حتى وإن كانت طفيفة، قبل أن تستغل وتصبح بلا علاج. وبكلمة أخرى، فإنه بعد أكتوبر (٢) الروسى وال ١٩٩١ (٣) السوفييتي، «الثورة» في رأى تشويراتانا - يجب أن تلك القدرة على تأمل ذاتها: بمعنى أن تلك القدرة على إعادة النظر النقدية في تاريخ هذا العصر بأكمله، «ما العمل»، إذن ؟ كان النقاش التاريخي الفلسفي السياسي في مؤتمر ثلاثة الأيام الليتينية محاولة من: هيريرا، وديلا بيرونا، وكاليناجاميه، وتيرتويان، وكاليلويولوس، وسيمير أمين، وسيمير نواف، والسابق ذكرهم بعاليه،

للإجابة عن السؤال. فهل أدانت «حكمة التاريخ، الشيوعية إدانة نهائية؟ وهل يصح إلغاء تراث ليلين الشقري والسياسي الآن، في الذكرى السبعين لوفاته (٢١ - ١ - ١٩٢٤)، في مرتبة التاريخ؟ رغم الاختلاف، فقد تم الاتفاق على أن نظرة واعية وبغلة للحاضر المعاصر تحذر من الوقوع في هذا الخطأ الجسيم في حق أكبر مفكرى هذا القرن. ■

هوامش

١ - كارل پوپر: kari popper (١٩٠٢)، فيلسوف نمساوي، «ارتباط معطيات المسألة العلمية، وبناء عليه يثبت وجود معطية متناقضة زيف المسألة برمتها». قام ببسط هذا المفهوم على العلوم الاجتماعية. من مؤلفاته: «منطق الاكتشاف العلمى، ١٩٣٤، «المجتمع المفتوح وأعداء»، ١٩٤٥، «دروس تأريخية، ١٩٥٧.

٢ - أكتوبر ١٩٩٧: بداية النظام الشيوعي في روسيا بعد تقويض النظام القيصري.

٣ - يوليو ١٩٩١: جيورياتشوف يدافع بالنجدة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي إلى المواجهة على برنامج تلعب أى علاقة بالتقاليد الليتينية، خلعه من منصبه في ١٩ أغسطس إثر حركة تأمرية من جانب القوادى العليا، ثم عودته بعد ثلاثة أيام إثر حركة استعراضية من جانب بتسين ثم استقالته بعد ثلاثة أيام إثر ضغوط الإصلاحيين الراديكاليين بقيادة بتسين نفسه.

المحمود إبراهيم

الغلاف الأخير

تجيب محفوظ

رسم للفنان: مكرم حنين

